



Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Ottawa



REVUE
DE
l'Université d'Ottawa

REVUE
DE
L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA



1940
DIXIÈME ANNÉE



L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA
CANADA

Son Excellence M^{gr} Vachon

ARCHEVÊQUE-COAJUTEUR D'OTTAWA

Le vénérable chef du siège métropolitain d'Ottawa, dont le règne si paternel et si bon implorait de soi un allègement dans l'administration d'une Église considérable, vient de recevoir le secours demandé et attendu. En la personne de M^{gr} Alexandre Vachon, recteur de l'Université Laval et prélat distingué de Québec, Rome accorde un archevêque-coadjuteur à la Capitale du Canada. Grâce en soient rendues à la divine Providence, à la chaire de Pierre et aux nobles intermédiaires qui ont daigné exaucer l'un des vœux les plus profonds du troupeau fidèle d'Ottawa.

L'archevêque élu possède un ensemble rare de qualités intellectuelles et morales. Les humanités, les sciences ecclésiastiques, les disciplines nouvelles lui sont également familières et en font l'un des types les plus achevés de l'éducation chrétienne modernisée.

Par toutes ses fibres il tient à Québec, mais les nombreux voyages qu'il a entrepris dans le monde anglais pour des fins scientifiques lui ont valu une connaissance personnelle, très spéciale, de nos compatriotes d'origine différente. Aussi, un sens canadien aiguisé et un bilinguisme, presque inné, qu'il a hérité d'une mère écossaise et d'un père canadien-français, l'adaptent-ils avec une exceptionnelle justesse à l'esprit divers de la Capitale. On aime à se le représenter dans nos grandes assemblées de gala, alors que les hommes d'Église et les hommes d'État, parés des couleurs les plus somptueuses, cimentent en des banquets de confraternité les pièces de la mosaïque canadienne. Il y sera l'un des personnages les plus brillants et les plus sympathiques. Et il témoignera par sa seule présence que l'Église ne boude pas le savoir, qu'elle l'apprécie, qu'elle le cou-

ronne, qu'elle va jusqu'à l'élever sur les trônes les plus augustes dont elle dispose.

L'Université d'Ottawa est particulièrement heureuse de saluer en son futur chancelier un scholar d'une telle réputation internationale. Et la Revue, qui en est l'organe le plus accrédité, offre d'avance à Son Excellence révérendissime les sentiments de dévouement et de soumission d'une Maison d'enseignement et de formation, maintenant vieille de quatre-vingt-dix ans.

Ad multos et faustissimos annos.

Georges SIMARD, o. m. i.

Le voltairianisme

DE LA GAZETTE LITTÉRAIRE DE MONTRÉAL

(suite)

II. — LA TRIBUNE LIBRE DE LA GAZETTE LITTÉRAIRE.

En maintes circonstances, la *Gazette littéraire* fut l'organe quasi officiel de l'Académie voltairienne de Montréal. A-t-on le droit d'en conclure que l'hebdomadaire montréalais ne fit rien d'autre, au cours de sa brève existence, que de disséminer le voltairianisme au Canada français? L'imprimeur Fleury Mesplet a-t-il, si l'on peut dire, donné procuration à l'Académie, dont il était membre, de régler pour lui les graves problèmes que pose l'esprit voltairien sous toutes les latitudes, dans le nouveau comme dans l'ancien monde? En bonne justice, il faut examiner les pièces importantes versées au débat avant de se prononcer là-dessus. Nous devons donc souvent nous effacer devant certains polémistes du temps pour les laisser parler. Cette fidélité nécessaire aura pour inconvénient de rendre un peu denses les pages qui vont suivre; par contre, elle permettra d'effectuer des prises de contact avec quelques belles âmes!

Au vrai, un texte s'offre tout d'abord à l'histoire des lettres canadiennes. Texte imposant puisqu'il émane de la plume d'un personnage ecclésiastique du temps. C'est de M. Montgolfier qu'il s'agit. Celui qui était alors supérieur des Sulpiciens au Canada demeurerait, lui aussi, à Montréal, à quelques pas de la boutique de Fleury Mesplet. Il va de soi que le vénérable Sulpicien dut pendant plusieurs mois osciller, à l'égard de son remuant voisin, compatriote et singulier paroissien, entre la politique des yeux fermés et celle de la mauvaise humeur. Au lendemain de la

conquête, il estimait assurément que, parmi les tâches de longue haleine auxquelles le Canada français devait s'atteler, il y en avait de plus pressantes et de plus fructueuses que celle d'implanter le voltairianisme sur les bords du Saint-Laurent. Ce n'était pas aux Français du Canada qu'incombait l'obligation de chercher le fin mot de la philosophie du maître, alors que les Français de France n'avaient pas fini de s'escrimer sur une œuvre si considérable.

Toujours est-il qu'un beau matin, M. Montgolfier jugea que la mesure était comble. Le 30 décembre 1778, au seuil de l'An nouveau, l'Académie canadienne, payant d'audace, n'avait-elle pas adressé « À Son Excellence Messire Frédéric Haldimand, Gouverneur en chef dans la province de Québec et territoires en dépendant en Amérique, Vice-Amiral d'icelle, Général et Commandant en chef des troupes de Sa Majesté en ladite province et frontières », la supplique que voici :

Nous supplions Votre Excellence de recevoir le sincère hommage de notre Société. Le désir de nous instruire nous a fait rechercher mutuellement : nous nous sommes rencontrés, & amis des Sciences, nous nous proposons de contribuer autant qu'il sera en nos lumières, à exciter l'émulation des Jeunes Gens ; pour y parvenir il ne manque, à notre entreprise, que l'Approbation de Votre Excellence, pour la prospérité de laquelle, l'Académie ne cesse de faire des vœux.

Nous avons l'honneur d'être avec le plus profond respect,

De Votre Excellence,

Les très-humbles & très-obéissants Serviteurs,

Les Membres de l'Académie.

Il n'en fallait pas plus pour que M. Montgolfier sortît de ses gonds : ces académiciens, ces touche-à-tout superficiels ne désiraient devenir rien de moins qu'un corps officiel, une institution d'État dotée de toutes les prérogatives et attributions appropriées. En outre, la même page de la *Gazette littéraire* où cette adresse est insérée reproduit sans commentaire — sans éloge et sans blâme — un poème de Voltaire. Rencontre inopinée ou voulue du maître et des disciples ? Cette insistance de Mesplet à citer de pareils vers, même quand il ne les approuve pas, n'est-elle pas encore une manière d'hommage rendu au patriarche de Ferney ? M. Montgolfier ne voulut pas en savoir davantage. Trois jours plus tard, il prit la plume — une plume revêche, en vérité — et adressa au gouverneur une

lettre célèbre. On ne peut guère parler du voltaireianisme de la *Gazette littéraire* sans faire appel à ce témoignage étonnant.

Cette lettre est criblée de fautes d'orthographe et de ponctuation. Avec quelques additions et quelques omissions, elle y gagnerait certes en élégance; elle perdrait toutefois du charme vieillot qui se dégage d'une phraséologie aujourd'hui démodée, mais alors fréquemment en usage. Passons donc sans plus tarder la parole à l'éminent Sulpicien.

Monsieur,

J'ay vue avec etonnement, dans un espece de gazette litteraire de montreal, en datte du 30 x^{bre}, la hardiesse qu'on a eu de presenter a votre excellence, une adresse sans signature, au nom d'une certaine academie naissante, société que je crois etre absolument ideale ; et dont les membres au moins sont entierement inconnus au public; à moins que ce ne soit par certains écrits prétendus litteraires, donnés sous des noms empruntés, qui depuis longtems infectent ce papier periodique, les auteurs ne gagneroient pas, sans doute, a se faire connoître et il semble qu'ils n'ont point d'autre but que de corrompre l'esprit et le cœur des jeunes gens, en les retirant de la subordination et du respect qu'ils doivent a leurs maitres, par les traits satiriques qu'ils ne cessent de lancer contre le college de montreal, (qu'il a plu a votre excellence d'honorer de marques distinguées de votre protection); par les eloges continuels que vos academiciens donnent a des auteurs impies et proscrits; par leur hardiesse a mepriser la foy et a mettre en question jusques a l'immortalité de lame.

Tous ces traits n'annoncent que trop un dessein formé de jeter du trouble dans votre province, et de sapper, s'il étoit possible les fondements de toute religion, si necessaire, meme dans l'ordre purement politique, a la tranquillité des peuples, et a la conservation des etats et cette vue commence a alarmer un grand nombre de plus honnetes citoyens de cette ville.

Auserois-je, Monsieur, reclamer votre autorité, pour mettre fin a cette license soit en interdisant entierement cette gazette soit en nommant a l'imprimeur un censeur de confiance, qui eut egalement a cœur les interets de la religion, de l'état, et des bonnes mœurs. le zelle de votre excellence pour tous ces grands principes, me fait esperer cette grace; et m'inspire la liberté et la confiance de vous assurer du profond respect avec lequel j'ay l'honneur d'etre

de votre excellence

Monsieur

Le tres humble et tres obeissant serviteur

Montgolfier.

Montreal, 2 janvier 1779 ³.

Un mois et demi plus tard, Haldimand répondit au supérieur de

³ Archives nationales, Ottawa, Collection Haldimand, série B, vol. 72 — I, p. 177.

Saint-Sulpice. Après s'être excusé d'avoir tardé à accuser réception de la lettre du 2 janvier, le gouverneur ajouta :

Dans le principe je m'étois proposé d'arrêter tout à fait immédiatement la Prise du Sieur Miplet dont l'abord dans cette Province, méritoit plutôt châtiment qu'un accueil favorable, mais vous savez Mons^r les sollicitations qu'on me fit à Montreal pour m'engager à lui permettre d'y rester.

Pour l'empêcher de tomber davantage dans un travers ou il paroît fort incliner, & jusques à ce que je puisse prendre d'autre Mesures; je lui ay fait défendre très expressément d'attaquer la Religion ou le Clergé; de ne rien insérer dans sa feuille qui put choquer les bonnes mœurs, ou fomenter la discorde parmis les Peuples qui par toutes sortes de raisons devroient soutenir les Intérêts d'un Gouvernement qui les a Protégé & sous les auspices duquel la Province s'est améliorée beaucoup au delà de ce quelle avoit jamais fait auparavant.

Comme je connois votre Zèle & l'attachement que vous avez pour ce même Gouvernement; & que j'ai une parfaite confiance en votre Prudence & Discretion, Je vous prie Mons^r de veiller de près aux publications de cet Imprimeur et de m'avertir au plutôt s'il lui arrive encore de s'écarter de la Conduite qui lui a été prescrite de ma part.

J'ai l'honneur d'être avec la plus parfaite Estime

Monsieur, Votre &c.

(Signé) F. H.

A Mons: de Mont Golfier ⁴.

Voilà bien l'union du pouvoir civil et du pouvoir ecclésiastique, l'union du Trône et de l'Autel, du Trône protestant et de l'Autel catholique romain. Il est évident que le pauvre Mesplet ne pourra longtemps tenir devant une pareille alliance. Bientôt, sur l'ordre du gouverneur, il sera, avec son compagnon d'infortune, Valentin Jautard, jeté en prison; il aura alors tous les loisirs voulus pour méditer sur la rigueur des lois et l'intransigeance des chefs canadiens en ces jours dangereux où la démocratie lève la tête un peu partout, et notamment aux États-Unis.

Mais telle n'est pas la question qui présentement nous occupe. Revenons à la lettre de M. Montgolfier. Il crie haro sur l'Académie. À son sentiment, ce sont les académiciens qui « infestent le papier périodique ». Est-ce à dire que, sans l'existence de cette Académie, le papier, libre de

⁴ R. W. MCLACHLAN, *Fleury Mesplet, the first printer at Montreal, Mémoires de la Société royale du Canada*, 1906, p. 242.

toute infection majeure, n'encourrait pas la disgrâce et la haine du Sulpicien? C'est le problème qu'il reste à élucider.

La *Gazette littéraire* contient beaucoup de marchandises hétérogènes, que Fleury Mesplet expédie en vrac sans s'excuser auprès de sa clientèle; le pauvre imprimeur n'avait pas le temps de faire mieux. Dans presque toutes les pages de l'hebdomadaire, on peut relever le nom de Voltaire. Quelques écrivains en ont tiré la conclusion que le premier périodique de Montréal était délibérément et intégralement voltairien. Grave erreur! Véritable illusion d'optique! Si on lit tous ces paragraphes au lieu de jeter sur les deux volumes un coup d'œil rétrospectif, si on ne se laisse pas rebuter par une rédaction presque toujours terne et austère, on en arrive à une vérité manifeste: réserve faite de la prose des académiciens, le nombre des pages antivoltairiennes de la *Gazette littéraire* dépasse largement celui des pages voltairiennes; en outre, les arguments des adversaires de Voltaire sont beaucoup plus impressionnants que ceux des amis du maître.

À l'appui de cette thèse, invoquons d'abord les témoignages des voltairiens eux-mêmes.

Nombre d'entre eux se contentent d'aligner les noms de leurs auteurs favoris: ils portent sur le tableau d'honneur cinq ou six classiques ainsi que Voltaire. Il n'y a pas là de quoi vouer la *Gazette* aux gémonies: libre à tout stylistes ainsi qu'à tout amoureux d'idées claires de tresser des couronnes à l'auteur de *Candide*, de *Zadig*, du *Siècle de Louis XIV* et de tant d'autres chefs-d'œuvre d'esprit français et de clarté française.

Aussi bien la plupart des littérateurs canadiens du temps ne demandent-ils à personne la permission d'envelopper dans une commune admiration Voltaire et ses illustres prédécesseurs du XVII^e siècle. Le *Vrai ami du vrai* met le Parnasse sous la garde de Corneille, de Racine, de Rousseau, de Crébillon et de Voltaire⁵. Le *Nouvel Ami des sciences* se félicite de pouvoir consulter, dans la bibliothèque du 26^e régiment de Montréal, Corneille, Racine, Molière, Fénelon, Voltaire, Régnard et quelques autres⁶. Le *Spectateur tranquille* goûte l'*Énéide*, la *Henriade*,

⁵ Numéro du 24 juin 1778.

⁶ Numéro du 1^{er} juillet 1778.

les *Satires*, l'*Art poétique* d'Horace, et surtout les *Satires* et l'*Art poétique* de Boileau⁷. À une femme de lettres du temps, Horace, Boileau et Voltaire sont familiers⁸; c'est du moins ce qu'affirme ce même *Spectateur tranquille*.

Ce qui revient à dire que, pour toutes ces personnes cultivées, Voltaire est un classique. Il l'est assurément dans une certaine mesure. Le panthéon des Lettres françaises lui a ménagé une place de premier choix. Classique, il l'est par son amour de la raison raisonnante et des conclusions s'appuyant sur des principes énoncés à la face de l'univers; classique, il l'est par sa puissance d'abstraction et sa recherche de vérités générales devant inspirer, à son sentiment du moins, la ligne de conduite de tous les hommes, en tous les temps et dans tous les lieux; classique, il l'est encore, dans le siècle psychologique et aristocratique de Descartes, par sa prédilection pour le beau monde et son dédain de la foule, de la « canaille » à laquelle ne s'adresse pas l'œuvre d'un Boileau, d'un Malherbe, d'un Corneille, d'un Racine ou d'un Bossuet; classique, il l'est enfin par son ignorance du vrai lyrisme et sa méconnaissance du langage obscur, mais réel des objets inanimés dont l'âme « s'attache à notre âme et la force d'aimer ».

Jusqu'ici il n'y a donc pas lieu d'incriminer la bonne foi de Fleury Mesplet: le tableau d'honneur de ces correspondants se retrouve — avec des additions — dans tous les manuels de littérature française. Une nomenclature même incomplète n'attire pas d'ordinaire sur son auteur les foudres de l'Église et de l'État. Si Mesplet a eu maille à partir avec l'un et l'autre pouvoir, c'est qu'il dut divulguer aux quatre coins de la province autre chose qu'un palmarès. Sans doute était-il l'organe officieux de l'Académie. Il publiera aussi certaines lettres qui rentrent dans la rubrique connue aujourd'hui sous le nom de tribune libre.

Cette propagande fut-elle intense, persistante et tenace? Laissons d'abord parler les correspondants; interrogeons les textes eux-mêmes et, d'ici là, réservons notre jugement.

L'un des premiers panégyriques de Voltaire dans la *Gazette littéraire* — abstraction faite des écrits des académiciens — est muni du

⁷ Numéro du 12 août 1778.

⁸ Numéro du 27 janvier 1779.

pseudonyme suivant: *L'Homme sans préjugé*⁹. Sans préjugé? C'est lui qui le dit. À coup sûr, ce n'est pas un homme sans admiration pour Voltaire, « flambeau du siècle . . . , dont la mort a plongé toute la république des Lettres dans une consternation que la suite des temps ne modérera jamais ». Pensée nullement nuancée, on le voit bien; histoire par trop à vol d'oiseau; éloge sans restriction opportune, rédigé probablement sous le coup de la douleur que causa la mort de Voltaire survenue effectivement quelques mois auparavant, en 1778. Mais rien dans cette lettre ne fournit le moindre argument aux disciples de Voltaire: on dirait que le correspondant ne veut pas se hasarder sur le terrain de la polémique proprement dite, où il risque de trébucher. Il est toutefois prodigue de menaces. Quinze jours plus tard, il récidive. « Oui, monsieur, répète-t-il à l'imprimeur. Voltaire est mon idole et prenez garde que vous ne deveniez une victime que je lui sacrifierai¹⁰. » Chien qui aboie ne mord pas; tel fut aussi le cas de ce voltairien canadien.

Bref, rien de bien terrible dans l'arsenal des amis canadiens de Voltaire: on tombe en pâmoison devant l'idole, soit; on célèbre sa grandeur en termes dithyrambiques; on espère rénover le pays avec l'esprit et la philosophie du maître. Mais en quoi consistent exactement cet esprit et cette philosophie? Bien malin serait celui qui pourrait composer même un précis du voltairianisme avec des coupures de la *Gazette littéraire*. Est-il besoin d'ajouter que, entre eux et leur modèle, il y a quelque distance: celle qui sépare d'un puissant esprit sectateurs et amateurs quelconques.

C'est dans le camp des antivoltairiens que l'on argumente ferme; c'est là que l'on s'efforce de pulvériser des théories auxquelles les académiciens se réfèrent très peu souvent. Pour les gens du XX^e siècle la polémique manque peut-être de nouveauté. Nous connaissons la carte du jeu et nous savons d'avance le gagnant de la partie. Mais nous ne nous y intéressons pas moins: certaines idées voltairiennes sont toujours d'actualité; en outre, quelques-uns de ces anciens polémistes de Montréal ont su, en maintes circonstances, renouveler la présentation du sujet avec une curieuse ingéniosité. Nous laisserons donc parler ces braves gens avec leur vocabulaire spécial, leurs tics et leurs sautes d'humeur; ainsi ils se pein-

⁹ Numéro du 14 octobre 1778.

¹⁰ Numéro du 28 octobre 1778.

dront eux-mêmes tantôt en face, tantôt de profil ou de biais; ils seront — pour quelques courts instants — exhumés de cette foire aux vanités du bon vieux temps canadien.

Le premier coup de canon contre Voltaire, c'est un inconnu qui le tire dans la *Gazette littéraire* du 1^{er} juillet 1778. Il signe curieusement *Moi, un*. Ce collaborateur anonyme — on devrait dire cet éteignoir — part en guerre contre la science, responsable, à son sentiment, de tous nos maux. Pour lui, science égale orgueil; ignorance égale humilité. *Scientia inflat* . . . Réédition du texte classique. Suit un long commentaire de cette équation simpliste, au cours duquel les savants en général — et Voltaire en particulier — en prennent pour leur grade: « Voltaire, le plus savant de notre siècle, mais le plus impie, le plus scélérat! le moins honnête homme, ses œuvres en général ne peuvent que faire naître ou nourrir les passions, elles tendent à la destruction des États ou à l'extinction de la Religion: n'eût-il pas mieux valu pour lui et pour bien d'autres qu'il fût ignorant. » Voilà donc Voltaire condamné au nom de l'ignorance et de l'incuriosité. Mais patience: le maître sera bientôt traduit devant des tribunaux compétents.

Le 16 septembre 1778, la *Gazette* aborde un thème qui sera développé avec plus d'ingéniosité que de profondeur: deux pages entières et presque toute la troisième tournent Voltaire en ridicule. Consignons le fait, le premier du genre au Canada: les trois quarts des colonnes d'un hebdomadaire sont consacrés à un homme de lettres. Est-il rien de plus émouvant que cette persistance d'un esprit bien français dans un coin perdu du nouveau monde, à l'orée d'une civilisation utilitaire qui commence à prendre conscience d'elle-même? Si, ailleurs, on songe trop aux piastres et aux gros sous, ici, dans le Montréal de 1778, les idées et la culture exercent un incontestable ascendant sur une poignée d'intellectuels. Ils n'ont pas de pain sur la planche — eh! qui donc en avait dans la colonie en ces temps difficiles! — et ils discutent à qui mieux mieux, tout comme si la question d'argent était le cadet de leurs soucis. Ce ne sont certes pas eux qui encensent la fortune. Quel symbole! Et pour les gens plus pratiques du XX^e siècle, quel exemple!

Le 19 septembre, Mesplet récidive, si l'on peut dire, et offre à sa clientèle un numéro dont la moitié reproduit un extrait du *Dictionnaire*

antiphilosophique de l'abbé Nonnotte, l'ennemi juré de Voltaire. La semaine suivante, deux pages sur quatre sont réservées à l'analyse des ouvrages de Voltaire et de l'esprit dont ils sont marqués. Analyse qui flatte peu le portrait du maître accusé d'être l'étendard de l'incrédulité et le disciple d'Épicure! L'auteur de cette dissertation ¹¹ admet qu'*Œdipe*, la première pièce de Voltaire, « annonça un digne successeur de Corneille et de Racine ». Mais « elle montra en même temps sa façon de penser. Les hommes religieux y trouvèrent plusieurs choses répréhensibles, entre autres ces vers si captieux :

« Les Prêtres ne sont point ce qu'un vain peuple pense,
Notre crédulité fait toute leur science. »

Puis vient une allusion à la fameuse entrevue entre Rousseau et Voltaire, au cours de laquelle le sentimental Jean-Jacques, qui n'était pas pourtant un esprit timoré, aurait conseillé à son interlocuteur « d'imiter plutôt Virgile que Juvénal et de respecter ce qui était respectable ». Pendant deux pages le critique déblatère contre le maître, avec pièces à l'appui; il lui faut même la moitié du numéro suivant pour mettre un terme à ses dénonciations.

À cette mercuriale s'ajoute, dans le même numéro, une hilarante relation d'un voyage *Aux Délices* par un Chinois. Un disciple de Confucius dans la somptueuse résidence de Voltaire! Thème saugrenu sans doute, mais fécond en développements et en réflexions originales. Cet amusant narrateur n'emploie nullement des formules gourmées, des périodes montées sur échasses pour dire ce qu'il pense de Voltaire; bien au contraire, il use d'un style haché, très simple et souriant. Ses propos sont émaillés de rires sardoniques: on dirait qu'il veut rendre au grand écrivain la monnaie de sa pièce. Relisons cette page qui ne déparerait pas une anthologie antivoltairienne.

Je suis de retour, dit le Chinois, d'un voyage que j'ai fait à Genève. L'envie de voir un Européen qui passe pour le plus beau génie de son siècle, m'a fait entreprendre ce voyage. Ce grand homme ne fait point sa résidence dans la Ville qui porte ce nom: il habite un beau château qui en est à quelque

¹¹ Le numéro du 7 octobre nous apprend que ces paragraphes sont tirés « du tome IV des *Mémoires* de l'Académie de Nancy ». Référence qui ne pêche pas par un excès de précision!

distance, où il a une excellente table, & où les étrangers qui viennent l'admirer sont admis. C'est dit-on, la première fois depuis le renouvellement des arts en Europe, qu'on ait vu un Poète avoir un cuisinier.

Son château a pour lui un grand avantage, c'est que sa personne y est en sûreté; car cette grande lumière est brouillée avec toutes les lumières d'Europe. Heureusement pour lui, il s'est trouvé un petit Pays neutre sur la terre, qui l'a reçu; sans quoi il auroit peut-être été forcé de finir son existence, faute d'un local pour exister.

Son château est bâti sur le terrain de deux Souverainetés étrangères qui sont limitrophes; il est, pour ainsi dire, à cheval sur deux Puissances; de manière que s'il venoit à être poursuivi par quelque Potentat, il n'auroit qu'à s'échapper dans une de ses chambres opposées, & il seroit aussitôt dans un Pays étranger. Ce n'est pas si mal imaginé pour un Ecrivain, qui craint le ressentiment des Princes qui, en Europe, n'oseroient violer les frontières des Etats.

Le lendemain de mon arrivée, je me rendis à son château; on m'annonça comme Chinois, & aussitôt les portes de son appartement me furent ouvertes. Sa vue m'effraya; je crus voir un spectre; je n'ai jamais vu d'homme qui ressemble plus à un mort. Cette momie Européenne a à peine six onces de chair sur les os. Puisqu'il existe, il faut nécessairement que ce soit un esprit; car il n'a point de corps. Tu t'imagines bien qu'il est vieux; car il n'y a jamais eu de fantôme jeune. Je m'entretins long-tems avec lui sur l'Asie; & il me fit plusieurs questions sur le gouvernement Chinois. Dieux! que les grands génies Européens sont petits, quand on les examine à côté de leurs Livres!

Il est riche contre toutes les règles de la littérature. Il trafique depuis un demi-siècle en génie: il passe pour un des plus grands marchands d'esprit, qu'il y ait en Europe; il a débité pour plus de quatre cents mille livres tournois de ses idées aux Libraires, & pour se dépêcher d'être opulent, il leur a souvent vendu deux fois la même marchandise.

N'est-ce pas qu'elle est piquante à lire cette lettre désinvolte, d'une originalité dont la portée exacte n'échappe pas au lecteur du XX^e siècle! Elle s'achève sur un trait de satire que les critiques contemporains continuent à relever. Des études récentes ont démontré que, dans ses dernières années, Voltaire avait trois cent cinquante mille francs de rente. Beau revenu annuel assurément, dont il conviendrait de féliciter l'homme de lettres qui a pu édifier une telle fortune uniquement avec sa plume, si nous ne savions, par ailleurs, que Voltaire — toujours peu conséquent avec lui-même — a tonné contre les grosses fortunes établies au préjudice du peuple ¹².

Toujours dans le même numéro de la *Gazette*, Voltaire reçoit encore un rude soufflet. Vraiment Fleury Mesplet a dû plaie, ce jour-là du moins, aux esprits les plus orthodoxes en consacrant les deux tiers d'un

¹² Albert CONDAMIN, s. j., *A la recherche d'une morale laïque*, Paris, 1937.

hebdomadaire, paraissant sur huit pages, à une propagande antivoltairienne. Car ce sont bien les adversaires de Voltaire qui, pour le moment, tiennent le haut du pavé montréaliste. Leur arme favorite est la satire, l'ironie, le persiflage, les quolibets. Cette fois, c'est un domestique qui présente à son cher ancien maître, M. de Voltaire, la très humble requête que voici.

Séduit par la lecture de certains écrits où l'on établissoit une égalité parfaite entre les hommes, je trouvai que la Providence avoit tenu la balance très inégalement entre vous & moi. Pour la mettre un peu en équilibre, j'eus le malheur de vous voler un écrin, qui avoit appartenu à je ne sais quel Juif de Prusse. Derober à un Hébreu, n'auroit pas été un grand péché, car vous nous avez sagement peint ce peuple comme le plus abominable qui ait jamais été. Mais voler un maître respecté & chéri, c'est un crime qui seroit irrémissible, si vous étiez moins bon. La morale que vous avez prêchée dans votre édifiant Dictionnaire Philosophique doit vous rendre encore plus indulgent. Vous dites qu'on ne tourmentera pas éternellement un pauvre homme pour avoir volé une chevre. Or, si un voleur qui auroit enlevé à un Laboureur le seul animal qui soutenoit sa vie & celle de ses enfants, n'a rien à craindre de la part de Dieu, je n'ai pas beaucoup à redouter de votre part. Car enfin les deux cas sont bien différens. Quiconque vole une chevre, à un homme qui n'a que ce seul bien, s'empare du nécessaire & peut reduire cet homme à la mendicité; mais quiconque filoute des diamans soulage un homme riche d'un superflu inutile. L'écrin que j'eus la fantaisie de vous prendre, ne vous servoit à rien; & on ne peut vous disputer la qualité d'homme opulent. Vous me disputerez peut-être celle de bon raisonneur; mais je vous dirai que je ne fais que tirer des conséquences de vos principes: s'ils sont mauvais, ce n'est pas à moi qu'il faut s'en prendre.

Le gant de velours dissimule mal les griffes acérées. On n'a pas fini de tarabuster l'idole. La *Gazette* du 14 octobre apporte beaucoup d'eau aux petits moulins antivoltairiens de Montréal: un *M. de la B.* burine un portrait de Voltaire qui n'aurait pas eu l'heur de plaire au modèle; viennent ensuite une relation importante de la communion de M. de Voltaire dans l'église paroissiale de Ferney, le sermon prêché par M. de Voltaire après sa communion, le commerce de lettres à ce sujet entre M. l'évêque d'Annecy et M. de Voltaire, sommation, déclaration, profession de foi et autres pièces curieuses. Le collectionneur de cette documentation, en date du 15 avril 1769, pose une question troublante: Voltaire fut-il sincère en faisant cette profession de foi?

Toute cette prose antivoltairienne finit par agacer celui qui prétend être *L'homme sans préjugé*. Fleury Mesplet, membre de l'Académie de

Montréal, jouerait-il un jeu équivoque? Serait-il en train de passer avec armes et bagages dans le camp des Jésuites et de leurs amis après avoir fait mine de dauber sur eux? Pour tirer l'affaire au clair — et rappeler peut-être simultanément l'imprimeur au sentiment de son devoir d'académicien, — *L'homme sans préjugé* lui dit carrément dans le même numéro: « J'ignore, Monsieur, quelles sont les raisons pour lesquelles vous mettez au jour tout ce qui peut avoir été écrit au désavantage de l'illustre Voltaire. » Notons le reproche — qui ne sera pas d'ailleurs le dernier du genre: il aidera à préciser l'esprit véritable de la *Gazette littéraire*, lorsque sera venu le moment de synthétiser tous les faits et les enseignements dont sont nourris les numéros de l'hebdomadaire montréalais.

Fleury Mesplet n'en continue pas moins à étaler, dans ses colonnes, des marchandises antivoltairiennes: tel est le phénomène que les académiciens du temps eurent le droit de déplorer, mais qu'il eût été vain de contester. Eux aussi persisteront à enfourcher des dadas qui, plus ou moins rafistolés, rendront encore quelques petits services. Mais pour l'imprimeur, la littérature antivoltairienne semble toujours de saison, soit que la clientèle l'exige, soit qu'il juge prudent de faire parade d'orthodoxie dans le Canada catholique du XVIII^e siècle.

Toujours est-il que le numéro du 21 octobre annonce que les livres suivants sont en vente chez l'imprimeur:

Un ouvrage intitulé: Anti-Dictionnaire Philosophique, pour servir de Commentaire & de Correctif au Dictionnaire Philosophique, & autres Livres qui ont paru de nos jours contre le Christianisme, en 2 vol. in-Octavo, Edition de Paris 1775, relié.

Lettres de quelques Juifs Portugais, Allemands & Polonois, à M. de Voltaire, &c. en 3 vol. in-12, Edition de Paris.

L'Autorité des Livres du Nouveau Testament, contre les Incrédules, 1 v. in-12, Edition de Paris.

Réponses critiques à plusieurs difficultés proposées par les nouveaux Incrédules, &c. 3 vol. in-12.

Dictionnaire de la Religion, par l'Auteur des Erreurs de Voltaire, 3 vol. in-12.

Tous ces bouquins attestent une levée de boucliers — ou du moins une velléité de résistance — contre la philosophie du maître. Et c'est là

feuille de Mesplet qui véhicule ces productions. Raison de plus alors d'affirmer que l'hebdomadaire montréalais ne constitue pas la sentine du voltairianisme le plus pur. Au vrai, Fleury Mesplet a plusieurs cordes à son arc et il use de l'une ou de l'autre selon la tournure des événements. N'ayant pas encore fait fortune, il veut assurer le succès de son entreprise en accédant aux désirs d'une clientèle répartie en deux camps irréconciliables. À maintes reprises, le pauvre homme proclame que le jour n'est pas plus pur que le fond de son cœur — et que son poste n'est pas une sinécure.

Qu'il est difficile de plaire à tous! Je n'entreprendrai jamais de parvenir à ce degré de perfection. Quelques-uns applaudissent aux Critiques de M. de Voltaire, d'autres les anathématisent. Regardez-moi donc avec complaisance comme un quelqu'un qui n'entre en rien dans les différents de Littératures de cette espèce.

Un mois plus tard, il précise la situation difficile où il se trouve.

Que les Auteurs se battent à coup de plume tant qu'ils voudront, j'applaudis aux uns, je ris des autres. & je prête indifféremment mon ministère à tous sans m'avilir, ni me compromettre . . . Il semble que je devrais consulter avant d'insérer dans la Feuille . . . Encore si je ne devois prendre l'avis que d'un, deux ou trois même . . . Mais, tous s'érigent en Censeur. Les uns dans un cercle de Jeunes Gens, les autres dans une Compagnie farcie de préjugés, & les derniers dans des lieux où règne une licence effrénée.

L'année suivante, il répète au *Canadien curieux* qu'il n'a pas l'intention de se créer des ennemis ou de faire de sa gazette « un libelle diffamatoire ¹³ ». A-t-il réalisé ce noble dessein? C'est une autre affaire. Reconnaissons toutefois la pureté de ses intentions. Tentative vaine, en l'occurrence, que celle de vouloir concilier l'eau avec le feu? Assurément. Mais, même s'il cherche la quadrature du cercle, n'allons pas lui prêter des projets délictueux qu'il n'a ni formés ni adoptés.

Parmi tous ces livres antivoltairiens qui, en ce mois d'octobre 1778, prennent d'assaut la vitrine de Fleury Mesplet se faufilent d'étranges choses qui n'ont rien à voir avec les lettres. La liste de ces ouvrages réputés se clôt avec cette singulière mention: « À vendre, du carton pour les chapeaux des dames »! Les lettres et les chapeaux! Jux-

¹³ Numéro du 10 février 1779.

taposition, sinon intolérable, du moins surprenante. Mesplet voulait peut-être conquérir une clientèle féminine avec l'appât de la coquetterie. On entre dans la boutique avec l'intention d'acheter une boîte à chapeaux — et on en sort ayant sur le bras un dictionnaire de la religion! Procédé classique et fructueux en tout temps! Donnons donc, au passage, un petit coup de chapeau — c'est le cas de le dire! — à ce Fleury Mesplet retors, ancêtre des marchands de bric-à-brac d'aujourd'hui.

La *Gazette littéraire* du 28 octobre établit l'existence d'une loi naturelle gravée par Dieu dans le cœur humain. Dans cette dissertation, un grain d'antivoltairianisme, un trait décoché contre celui qui est tenu pour un cynique impudent. La semaine suivante, le maître reçoit, dans les premières pages, de nouvelles égratignures. Cette fois, l'auteur s'en prend à Voltaire, coupable de prétendre que « le luxe est avantageux aux États ». Et le contradicteur de rétorquer pertinemment: « Comme si un torrent qui entraîne tout était propre à fertiliser le terrain qu'il décharne. » Suivent des pages bien venues sur les méfaits du luxe et des vaines richesses; autant de coups d'épingle infligés à celui qui, *Aux Délices*, n'a pas précisément fait vœu de pauvreté.

Vers la fin de l'année 1778, les propos antivoltairiens de la *Gazette littéraire* pleuvent dru comme mouches. On bouscule et on malmène l'idole. Le 18 novembre, un écrivain qui ne se nomme pas invite Voltaire à cesser ses luttes contre la religion. La raison? C'est que, « lorsqu'on est tombé dans l'abîme de l'incrédulité, on a beau vouloir s'arrêter sur ses bords ou au milieu, il faut parcourir cet affreux précipice jusqu'au fond. D'incrédule on devient déiste; de déiste, matérialiste; de matérialiste, athée. » En outre, Voltaire croit-il à l'existence de la liberté? Non, répond l'*Anonyme* dans le même numéro, en invoquant certains textes troublants des *Ouvrages philosophiques* de son adversaire.

Le 25 novembre, l'*Anonyme* relève de nouvelles et lourdes charges contre l'inculpé. Au président de l'Académie, il donne un croc-en-jambe en citant le jugement de Clément XIII sur Voltaire. « Il est, dit ce pape, certainement à craindre pour ceux qui lisent cet écrivain, moins fameux par son esprit que par son impiété, qu'en avalant le poison qu'il a eu soin de répandre dans ses écrits ils n'abandonnent bientôt les devoirs du

bon citoyen et n'arrachent même de leur cœur jusqu'au dernier germe de la religion. »

Après le croc-en-jambe, l'algarade. L'*Anonyme* ne dérougit pas de colère en ce 25 novembre 1778 : dans une troisième communication à l'imprimeur, il esquisse, de l'auteur d'*Uranie* et de *la Pucelle*, le portrait suivant :

Ton auteur, *Uranie*, organe du serpent,
Fut un jeune vautour couvé par la vipère.
Sous un masque étranger, fertile en coups de dent,
Il joignit au venin les horreurs de Mégère.
De ce souffle empesté sortit un fiel affreux,
Sans honte, sans pudeur, de l'ancre ténébreux.
Sa *Pucelle* adopta tout ce qu'on peut d'obscène,
Et devint de l'ordure ainsi l'infâme Reine.
Tei fut l'homme à talens suscité par l'enfer
Pour vomir des leçons dignes de Lucifer.

Avec ses césures classiques et ses rimes généralement pauvres, cette dizaine de vers d'un rythme monotone est toutefois assez apte à manifester, en l'occurrence, la colère qui déborde du cœur de l'*Anonyme*. Ces alexandrins dont quelques-uns, légèrement améliorés, deviendraient des vers frappés en médaille, ont tout de même ce mérite de dissiper toute équivoque sur les sentiments qui animent leur auteur. Qu'une telle philippique contre Voltaire ait pu voir le jour dans la *Gazette littéraire* sans susciter, par la suite, de trop ardentes réactions, voilà qui en dit long sur la situation précaire des voltairiens du temps. À n'en pas douter l'*Anonyme*, soucieux de gros effets, entend bien avoir le dernier mot du débat et réduire à quia tous ses adversaires depuis le président de l'Académie jusqu'au concierge de la boutique, sans oublier l'imprimeur, coupable de ne pas prendre parti et de trop ménager — avec peu de succès d'ailleurs — la chèvre de l'orthodoxie et le chou de l'anticléricisme.

Le pauvre homme n'a pourtant pas fini de donner des preuves de sa bienveillance à l'égard des ennemis de Voltaire. Si ceux-ci exigent davantage, c'est qu'ils sont vraiment difficiles à contenter. Dans le même numéro, il reproduit une *Lettre de la Sœur des Anges, religieuse de l'Annonciade, à M. de Voltaire, son neveu*. Lettre terrible, toute hérissée d'arguments *ad hominem*, dont se sert la petite sœur pour confondre l'illustre neveu ! Après les coups de pinceau plutôt vifs de l'*Anonyme*,

les traits de burin plus profonds de la tante inconsolable. Comme la lecture de ce texte a dû réjouir les âmes pieuses qui, au crépuscule de l'année 1778, s'apprétaient à célébrer à Notre-Dame, dans la « paroisse » de Montréal, la grande fête de Noël! On nous saura gré de reproduire les principaux passages de cette lettre d'une douceur pénétrante, d'une facture aisée et précise.

Que vous tenez mal votre parole, mon cher Neveu! Vous m'aviez promis de respecter la Religion & ceux qui la pratiquent, & ce sont tous les jours de nouveaux outrages de votre part. Que voulez-vous à ces Religieuses, que vous peignez comme des esclaves malheureuses? Vous qui vous piquez d'être humain, pourquoi insultez-vous à leur infortune? Si elles supportent le joug avec résignation, on doit les admirer; si c'est avec impatience, il faut les plaindre, & non pas les insulter. Vous parlez sans cesse de faire du bien & vous faites du mal; vous voulez soulager des infortunés & vous aggravez le fardeau des malheureux. Il ne restait à de pauvres Religieuses, après l'entier abandon des espérances du siècle, que l'idée qu'on respectoit leur état, & qu'on partageoit leurs peines: & vous, Philosophe sensible, vous consolateur des hommes, vous chantez de la vertu, vous leur enlevez cette foible consolation.

Pourquoi voulez-vous ouvrir les Cloîtres? Vous n'auriez pas aujourd'hui quatre-vingt mille livres de rente, si aucune de vos Parentes n'y étoit entrée. Nos Villes sont remplies de vieilles filles, & vous vous plaignez sans cesse du mal que font les Couvens. Commencez à sacrifier une partie de votre fortune, à faire établir les célibataires du siècle, & puis vous parlerez de rendre utiles les célibataires de la Religion. Mais je vous connois, mon cher Neveu: vous êtes bien éloigné de proposer ce projet & de le faire valoir à vos dépens. Il s'agit bien moins de l'intérêt de la population, dont vous vous souciez fort peu, que de celui de votre commerce Typographique qui vous tient fort à cœur. Il faut plaire aux gens du monde. & vous cherchez des ridicules hors du monde.

Vous déclamez sans cesse contre des personnes que vous supposez être malheureuses, cela n'est pas humain; vous les injuriez, cela n'est pas noble; vous opposez sans cesse au tableau de leurs vertus celui des bienfaits que vous dites répandre sur les infortunés, cela n'est pas modeste. Le Chrétien se tait sur le bien qu'il fait; le sage n'en parle point. Vous avez marié l'orpheline, vous avez donné retraite à un Jésuite. Voilà qui est bien; mais ne les attachez pas sans cesse à votre char: ne les produisez pas aux yeux de toute l'Europe, comme des esclaves trainés par le triomphateur. Gardez surtout le silence sur l'Eglise que vous avez réparée, car il vaudrait beaucoup mieux ne pas déchirer le sein de l'Eglise universelle que d'embellir des Chapelles de Village. Je suis toute à vous, &c. &c. &c.

La semaine suivante, l'*Anonyme*, toujours avide de combat, revient à la charge, mais cette fois contre l'imprimeur. Dieu sait pourtant que ce dernier ne s'est jamais départi — depuis un mois surtout — de la plus

grande politesse à l'égard du remuant spadassin: il a publié paragraphes sur paragraphes que l'*Anonyme* dirige tantôt contre le président de l'Académie, tantôt contre le *Canadien curieux*, tantôt contre Mesplet lui-même. Que lui faut-il donc de plus? Il doit pourtant à la généreuse obligation de l'imprimeur d'avoir pu porter à la connaissance des lettrés canadiens du temps toute une littérature antivoltairienne. Résultat appréciable si l'on songe que la *Gazette littéraire* et la *Gazette de Québec* sont alors les deux seuls hebdomadaires du Canada français.

En dépit de ces amabilités, l'*Anonyme* ne cache pas son mécontentement. Esprit entier, rude joueur, il ne pardonne pas à Fleury Mesplet d'être membre de l'Académie de Montréal. « Prenez garde, lui dit-il dans le numéro du 9 décembre, on épouse aisément les opinions du corps auquel on s'attache; je suppose que vous n'imiterez pas Voltaire à qui les *oui* et les *non* coûtaient si peu qu'il changeait plus souvent de sentiments que de linge. »

Dans la même communication, l'*Anonyme* peste contre Mesplet qui a refusé de publier une « chanson » du polémiste. Quelle chanson? Les numéros suivants de la *Gazette littéraire* sont muets là-dessus. Mais un savant travail présenté, en 1906, à la Société royale du Canada perce le mystère — et nous révèle simultanément l'identité du personnage qui se cache sous un pseudonyme peu compromettant. L'*Anonyme* n'est autre qu'un religieux — on s'y attendait peut-être, — un Jésuite, s'il vous plaît — on les trouve toujours dans la mêlée! — un certain Père Well, qui connut certainement dans la métropole naissante une heure de célébrité. Qu'il ait jusqu'ici triomphé de ses adversaires en opposant des arguments et des bribes de thèses à des simulacres de raisonnements voltairiens, il serait puéril d'en douter.

Mais voici que le succès le grise. Il demande à Mesplet de redresser une injustice inexistante. L'imprimeur a refusé d'imprimer la fameuse chanson du Père Well. Soit! Mais il n'a pas agi à la légère: cette chanson blesse le respect qui est dû au Roi. Sous couleur de commenter le jeu des échecs, le Jésuite tient des propos de persifleur, sinon de républicain ardent... à l'heure même où la royauté et la république se livrent, en Europe et en Amérique, une bataille décisive. Jugeons plutôt nous-mêmes en lisant ces strophes alertes dans leur malignité, ces octo-

syllabes prestes où l'auteur excelle à versifier presque en se jouant, comme d'autres peignent sur ivoire ou brodent sur soie.

Les Rois ont des fous pour Soldats,
qui les servent dans chaque armée;
Messieurs ne vous en plaignez pas,
Puisque dans plus d'une assemblée,
Les hommes seraient bien heureux,
de n'en pouvoir compter que deux.

Les fous sont placés près du Roi,
un tel roi peut-il être Sage?
Des courtisants quand je les voi.
je reconnais ici l'image.
jamais s'il s'agit d'un bon choix.
De deux Sots n'écoutez la voix.

.....

Le Roi fait un pas chaque fois,
jamais il n'en fait d'avantage.
pour notre bonheur tous les Rois
devraient suivre un pareil usage.
quand on gouverne les Etats,
on doit s'avancer pas à pas.

Vous avez pris un de mes pions,
Et moi je vais prendre un des vôtres.
Tous ce qu'aux autres nous faisons,
Nous devons l'attendre des autres:
Quand pièce à quelqu'un l'on fera,
Pièce pour pièce il nous jouera.

Je ne sais pour quelle raison
Le Roi n'est pas avec la Reine.
Tandis qu'il garde la maison
Madame court la pretontaine . . .
ECHEC ET MAT! . . . il doit souffrir:
Pourquoi laisser Sexe courrir?

Disons en toute justice pour Mesplet qu'imprimer un pareil texte eût été encourir la disgrâce certaine du gouverneur Haldimand et vouer son petit commerce à la ruine. Pour une fois le Père Well avait tort de garder rancune à l'imprimeur. Celui-ci d'ailleurs ne voulut pas laisser passer la belle occasion qui se présentait de faire sa cour au gouverneur aux dépens du Jésuite. Trouver grâce devant les yeux de Haldimand en dénonçant la conduite d'un suppôt de la démocratie, quelle aubaine!

Aussi bien, le 4 janvier 1779, Mesplet adressa au secrétaire du gouverneur la lettre dont voici le principal extrait: « Monsieur. — Je me vois obligé de vous importuner des persécutions que j'essuie de différentes personnes au sujet de mon papier périodique . . . Le père Well, Jésuite, sous le nom de l'anonyme, a donné plusieurs productions que j'ai mis par complaisance dans la feuille, j'ai reçu tant de reproche que j'ai été obligé de refuser de nouvelles *je vous envoie copie d'une*, dont j'ai crû à propos de ne pas exposer au public à tous égards. Mr Montgolfier paraît prendre partie pour le père Well et en conséquence m'a fait des reproches très vifs et m'a menacé d'écrire à Son Excellence pour m'en défendre la continuation . . . »

Ouvrons tout de suite une parenthèse pour remarquer que la formation intellectuelle de Mesplet est rudimentaire. Cette lettre est criblée de fautes grammaticales et de locutions vicieuses. Lui, académicien? C'est donc qu'on admettait assez facilement, dans le cénacle, ceux qui postulaient un fauteuil: l'essentiel, je le suppose, était de montrer patte blanche.

Le coup dirigé d'une main inexpérimentée contre le Père Well porta juste quand même. Le 15 février de la même année, le gouverneur terminait sa lettre à M. Montgolfier par un paragraphe significatif: « Monseigneur l'Evêque je suis persuadé vous aura fait part des démarches que j'ai faites à l'Égard du Père Wells, et les avis que j'ai donné aux Révérends Pères Jésuites. J'espère que ces Messieurs ne donneront plus prise sur Eux et que j'aurai à l'avenir tout lieu d'être content de Leur Conduite. »

Eh oui! Une petite espièglerie comme il s'en débite depuis toujours et par centaines sur les boulevards de Paris, une simple chansonnette, bien inoffensive en somme, a le don d'émouvoir la plus haute autorité civile et militaire du pays. Elle provoque un rappel à l'ordre, une lettre à l'autorité religieuse du Canada français, une menace déguisée et, à n'en pas douter, la mise du Père Well au ban de l'opinion publique anglo-saxonne. Évidemment, la liberté de parole et la liberté de la presse étaient alors dans leurs langes.

Il reste à tirer au clair un dernier point que soulève la lettre de

M. Montgolfier. Une double pensée, nous l'avons constaté dès le début du présent chapitre, semble avoir présidé à la rédaction de cette lettre: d'abord prévenir le gouverneur contre l'Académie voltairienne; puis demander qu'il jette un interdit sur l'organe de cette société ou que, du moins, il la mette en tutelle. On a remarqué que l'éminent Sulpicien allègue deux motifs qui devraient dicter la ligne de conduite de Haldimand: les académiciens louangent à tout propos des auteurs impies et proscrits; ils méprisent la foi et vont jusqu'à mettre en question l'immortalité de l'âme.

Douter de l'immortalité de l'âme! Accusation grave que formule M. Montgolfier contre les académiciens. Il convient de s'arrêter sur cette phrase: une confrontation de ce témoignage avec certains textes de la *Gazette littéraire* permettra de savoir s'il doit être tenu pour irrécusable.

D'abord éclairons par le contexte ce singulier passage. De quoi s'agit-il? Tout simplement d'une discussion acerbe entre le fameux *Anonyme*, c'est-à-dire le Père Well, et la meute de ses adversaires. Depuis longtemps, le redoutable Jésuite se battait un contre quatre. Le 23 décembre 1778 — juste une dizaine de jours avant l'intervention de M. Montgolfier, — un nouveau spadassin croise le fer avec le Jésuite: il se nomme l'*Étranger compatissant*. À l'ennemi des voltairiens, il pose une colle classique. « Répondez à ceci, lui demande-t-il. L'âme est un esprit, cet esprit peut-il exister et n'être en aucun lieu? S'il est dans un lieu, il doit occuper une place, s'il occupe une place, il est étendu, s'il est étendu, il a des parties, et s'il a des parties, il est matière: ce raisonnement est bien simple, essayez de le détruire. »

Ce pont aux ânes, le Père Well aurait pu le franchir d'un bond. Il crut mieux faire en ne réfutant pas ce raisonnement connu dont tout le monde sent la fausseté. Approfondir un si grave sujet eût été peut-être une tâche attrayante pour lui, mais ardue pour le Canadien moyen de 1778. Toujours est-il qu'il s'en tira, quinze jours plus tard, par une tangente qui dut satisfaire, sinon les esprits forts, du moins les âmes pieuses du temps. « Vouloir raisonner, rétorque-t-il, pour chercher à se persuader que l'âme, les anges, Dieu même, sont aussi matériels qu'un caillou, c'est ce qui est digne des petites maisons. » Sans doute; mais n'eût-il pas mieux valu dépister le sophisme? N'eût-il pas mieux valu un

sylogisme en forme qu'une tirade piaffante ou une réponse désinvolte, comme si de rien n'était?

Mais peu importe, en somme, pour les lecteurs du XX^e siècle. Il est plus instructif de se demander de quel bois philosophique se chauffait cet *Étranger compatissant*, cette recrue qui accroît les effectifs de la cohorte voltairienne. Est-il vraiment athée ou fait-il semblant de l'être? Professe-t-il le plus pur matérialisme ou n'a-t-il d'autre ambition que de convaincre l'*Anonyme* d'ignorance? Le nouvel antagoniste a voulu, semble-t-il, parer à toute équivoque en ajoutant à son sophisme cette phrase: « Je n'ignore point du tout les conséquences que vous en tirerez, vous y répondrez en me proclamant matérialiste, et vous vous tromperiez. » C'est bien aussi notre avis. Cet athéisme de commande ne trompe personne. On comprend toutefois que de pareilles discussions, dans la feuille de l'Académie, aient ému M. Montgolfier, évidemment peu désireux d'apposer son *Nihil obstat* ou son *Imprimi potest* à une philosophie de carrefour.

* * *

Cette enquête permet, croyons-nous, de déposer des conclusions définitives.

En premier lieu, pendant 1778 et 1779, dates qui marquent probablement la naissance et la mort de l'Académie de Montréal, ce cénacle est tout de feu pour Voltaire. C'est Voltaire dont les œuvres et l'esprit doivent extirper à sa racine, au Canada français, le prétendu mal de l'obscurantisme et transformer la malheureuse colonie en un éden de lettrés, d'artistes et de savants. Les académiciens empruntent évidemment ce langage au répertoire de la phraséologie voltairienne du XVIII^e siècle français: chacun ramasse ses armes où il peut.

En second lieu, la *Gazette littéraire* est bien l'organe officieux de l'Académie. L'imprimeur est membre de cet auguste corps et il publie, les yeux fermés, toutes les communications émanant tantôt du président, tantôt du secrétaire de la société, tantôt d'un néophyte. Mais il faut ajouter immédiatement, à la décharge de Mesplet, qu'il imprime un nombre encore plus considérable de pages antivoltairiennes, dont le Père Well est presque toujours l'auteur.

En troisième lieu, les voltairiens payent de mots tandis que les ennemis de Voltaire payent assez souvent de raisons dans la *Gazette littéraire*. Ce qui revient à dire que, somme toute, cette pauvre feuille a plutôt desservi la cause de Voltaire dans le Canada français du XVIII^e siècle: le zèle intempestif des académiciens provoque des répliques toujours vives, assez souvent pertinentes et quelquefois péremptoires; il occasionne, en outre, la reproduction de paragraphes de quelques bons écrivains français alors ligüés contre l'animateur de la philosophie nouvelle.

Heureuse faute, alors, que cette éruption de voltairianisme dans la *Gazette littéraire* de 1778 et de 1779? Il est permis de le croire, puisque, au poison devait succéder rapidement un tel antidote. La disparition de l'hebdomadaire et de l'Académie, après moins de la moitié d'un lustre, ne paraît pas avoir alors suscité d'inconsolables douleurs: pas plus que tout autre petit peuple, le Canada français ne pouvait échapper d'un coup, et comme en se jouant, à son atavisme intellectuel, moral et religieux.

Séraphin MARION.

Le mal de la guerre

Jusqu'ici * nous avons considéré en général le fait du mal, son introduction dans le monde par la désobéissance d'Adam, et la permission divine qui a rendu possible, sans détriment pour la justice, la miséricorde et la bonté, l'immense bouleversement qui s'ensuivit. Non pas évidemment que Dieu ait été pris à l'improviste. « Ayant tout prévu, et le péché de l'homme ne pouvant échapper à sa prescience, c'est suivant les dispositions de cette prescience, et non sur de vaines conjectures, étrangères au plan divin, que nous devons considérer [la marche de l'histoire]. Car l'homme n'a pu troubler par son péché l'ordre suprême, ni forcer Dieu de modifier ses décrets, puisque la divine prévoyance avait marqué jusqu'où devait aller la malice de l'homme, et quel bien elle en devait tirer ¹. »

Avant que nous quittions ce domaine, à la fois tragique et troublant, je voudrais que nous considérions ensemble deux maux particuliers, la guerre et les Empires, dont les causes relèvent, quoique à des degrés divers, de la faute primitive de notre père Adam.

La guerre — aujourd'hui nous étudierons celle-ci — est aussi un fait. Il n'est que d'ouvrir les yeux ou un journal pour s'en rendre compte. Mais le fait de la guerre est autrement plus général que ce que l'on est accoutumé d'entendre par ce mot, devenu vulgaire à force d'être répété depuis 1914.

L'*Ecclésiastique* ², livre inspiré de l'Ancien Testament, nous apprend que « toutes les œuvres du Très-Haut . . . sont deux à deux, l'une oppo-

* Cette étude est le quatrième chapitre d'un livre en préparation, intitulé *Maux présents et Foi chrétienne*.

¹ S. AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, liv. XIV, ch. 11.

² Ch. XXXIII, v. 15.

sée à l'autre ». Alors, qu'il y ait guerre dans la création, c'est-à-dire « conflit entre choses contraires »³, nous n'avons pas à nous en étonner.

L'eau combat le feu; la pluie corrige la sécheresse; le jour dissipe les ténèbres. Tel arbre géant étiole par son ombrage l'arbuste qui croît à ses pieds; le lierre étouffe la tige qui le supporte. Le loup mange l'agneau; le lion, peu difficile, dévore toute chair animale; et l'homme... ses pareils.

Saint Paul a pris soin de nous avertir que cette situation est violente, même chez les règnes inférieurs à la vie intelligente. Aussi « la création attend-elle avec un ardent désir la manifestation des enfants de Dieu. La création, en effet, a été assujétie à la vanité, — non de son gré, mais par la volonté de celui qui l'y a soumise, — avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Car nous savons que, jusqu'à ce jour, la création tout entière gémit et souffre les douleurs de l'enfantement »⁴.

Quant à l'homme, auteur de ce grand désordre, à quelle guerre constante et funeste n'est-il pas soumis? Il lutte contre les éléments: le froid, la chaleur, l'eau, le feu; contre le poison ou la saveur des plantes; contre les animaux non domestiqués; contre ses semblables. En effet, « des brutes privées de volonté raisonnable, sorties de la terre et des eaux plusieurs à la fois, vivraient entre elles d'une vie plus paisible et plus sûre que l'homme venu d'un seul, l'homme que son origine exhorte à la concorde. Car jamais lions et dragons se sont-ils fait une aussi cruelle guerre que les hommes »⁵.

La raison de ceci est fort connue. Une fois l'homme détaché de Dieu par le péché, ni l'intelligence ni la volonté n'ont plus conservé l'équilibre et l'ordre privilégiés de la justice primitive. Alors les passions ont repris leurs voies simplement naturelles. Et incapables de mesure par elles-mêmes, elles se sont précipitées chacune vers son objet propre, un objet fini, par surcroît. D'où leur impuissance à se satisfaire, d'où la nécessité de toujours rester en appétit et de rêver sans cesse à de nouveaux carnages et à de nouvelles prises.

³ *La Cité de Dieu*, liv. XIX, ch. 28.

⁴ S. PAUL, *Épître aux Romains*, ch. VIII, v. 19-22.

⁵ *La Cité de Dieu*, liv. XII, ch. 22.

L'on ramène aux trois concupiscences dont parle saint Jean — *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ* ⁶ — ces mouvements de l'âme qui s'appellent les passions, à savoir l'amour de la gloire, l'amour des voluptés, l'amour de l'argent ou la cupidité.

Veut-on voir par quelques exemples comment ont joué, en pratique, ces diverses passions? Une course à travers la géographie et l'histoire, familières aujourd'hui à tout le monde, grâce aux guerres, à la radio et à la presse, nous reposera de l'austérité des réflexions antérieures.

Le premier grand méfait de l'amour remonte à l'aube de la vie raisonnable. Dès ce temps-là, les hommes, déjà divisés en deux camps, constituaient les Cités qui partagent le monde depuis Abel et Caïn. Or, dans la Cité du bien, il y avait des jeunes gens excellents. En revanche, dans la cité du mal, les jeunes filles se montraient peu louables. « Trahissant . . . le bien souverain et propre aux bons, inclinés vers un moindre bien, commun aux bons et aux méchants, les enfants de Dieu se laissent prendre à l'amour des filles des hommes, et, pour les obtenir, ils tombent dans les mœurs de la cité de la terre, ils abjurent la piété qu'ils gardaient dans la société sainte. Car s'il est vrai que la beauté du corps, œuvre de Dieu, soit un bien, elle n'est cependant qu'un bien temporel, charnel, inférieur; et c'est l'aimer d'un amour mauvais que de la préférer à Dieu, au bien éternel, intérieur, immuable ⁷. » De ces unions sortiront les géants dont parle l'Écriture, libres faiseurs élevant l'iniquité à un si haut niveau que pour la couvrir il fallut le déluge.

Et que dire des luttes que se livrent en Asie Mineure sous les murs d'Ilion les Grecs et les Troyens, également épris des yeux de la belle Hélène? Les Troyens sont vaincus, soit! et Énée, leur chef, s'exile avec son père, ses dieux et ses hommes. Prenant la mer, il gagne Carthage; il y débarque; il y fait escale. Là, il y trouve, régnant, solitaire et éplorée, la veuve de Sychée, Didon, dont la tristesse et les charmes attirent doublement son attention. Un instant, Énée balance en son cœur son destin et son amour. Eût-il obéi à celui-ci — et Virgile nous montre assez que la tentation n'allât pas sans dangers, — c'en était fait de Lavinium, d'Albe et de Rome. L'histoire du monde prenait une tout autre tournure. Lé-

⁶ 1^{re} *Épître*, ch. II, v. 16.

⁷ *La Cité de Dieu*, liv. XV, ch. 22.

gende, peut-être, sous l'enveloppe de laquelle se cache une amande de vérité plus nourrissante pour l'esprit que bien des faits nullement douteux.

Et cette guerre que Rome, souffrant d'une disette d'épouses, impose aux Sabins, afin de donner à ses fils des compagnes et des amies?

Et cette lutte livrée en Grèce, à Actium, entre Auguste et Antoine, le premier plus ambitieux, le second plus voluptueux? C'est à peu près comme si l'Empire et Cléopâtre eussent été jetés dans les plateaux de la même balance. Auguste est prêt à régner, coûte que coûte; Antoine aussi, mais non sans Cléopâtre. La victoire s'offre au plus digne: car l'ambition, plus que la volupté, est voisine de la vertu ⁸.

Et si, descendant rapidement dans l'échelle des âges, nous nous arrêtons chez les nations modernes, à coup sûr nous trouverions, ici et là, des reines qui ont puissamment compliqué la politique de leur pays.

Et sans doute aussi la plupart des hommes pourraient-ils allonger cette liste par des souvenirs où le cœur, pour avoir joué de ses ressorts sur un théâtre moins vaste et moins remarqué, a tout de même mêlé réellement les affaires de son entourage. Mais assez des guerres d'amour.

Rome, l'antique Rome, adore la gloire, et elle la fait consister à vivre libre, souveraine et dominatrice. Mue par ce stimulant, elle élève sur le pourtour méditerranéen un merveilleux Empire.

En face d'elle, campée sur l'impériale colline de Byrsa, dont la coupole d'azur se fond dans la lumière et les ors d'un soleil rarement ombragé, Carthage, issue de cette terre phénicienne si longtemps maîtresse du commerce antique, Carthage aime le négoce. Courir les mers est son occupation obligatoire et favorite, car elle vit de ses comptoirs plus que des fruits de l'agriculture. Ce n'est pas qu'elle ne grandisse à ce jeu cruel. « Longtemps la victoire hésite entre l'une et l'autre république dans le terrible conflit des deux peuples les plus puissants du monde ⁹. »

Après les peuples, les hommes.

Alexandre, digne élève d'Aristote, recherche la gloire. À trente-trois ans, il a déjà planté le drapeau de son pays et de la culture helléni-

⁸ *Ibid.*, liv. V, ch. 12.

⁹ *Ibid.*, liv. III, ch. 18.

que sur les rives de l'Indus, aux pays des Indes. César, le premier des deux, convoite les charmes du commandement. Il franchit le Rubicon, arrache les Gaules des serres de Vercingétorix et permet aux aigles romaines d'étendre leurs ailes au-dessus de l'Occident. Annibal, plus pur, plus chaste, plus sympathique que ses émeules dans l'art militaire, s'agite, poussé par sa haine contre Rome, qu'il a jugée une rivale dangereuse pour son pays ¹⁰. Malgré son génie, Rome triomphe et Carthage est vaincue.

Napoléon — le seul des modernes comparables aux héros précédents — aime à la fois la gloire, le commandement, la domination et le sport des armes.

Et l'on pourrait poursuivre cette enquête indéfiniment, surtout si l'on considérait d'autres causes de la guerre, telles la faiblesse de l'intelligence, l'ignorance et l'erreur.

Exploits grandioses, certes, que toutes ces luttes dignes des enluminures éternelles de l'histoire, exploits non pas tous indiscutables cependant : car la grandeur du courage peut aller sans la vérité de la justice. Or, sans la justice, les conquêtes sont-elles autre chose que de grands brigandages? « C'est une spirituelle et juste réponse que fit à Alexandre le Grand ce pirate tombé en son pouvoir. À quoi penses-tu, lui dit le roi, d'infester la mer? À quoi penses-tu d'infester la terre? répond le pirate avec une audacieuse liberté. Mais parce que je n'ai qu'un frêle navire, on m'appelle corsaire, et, parce que tu as une grande flotte, on te nomme conquérant ¹¹. »

Les anciens, non moins que nous, et particulièrement les Grecs et les Romains, si fiers de leur savoir et de leur culture, tenaient à légitimer leurs guerres. Et comme ils possédaient l'art des formules lapidaires, ils s'appliquaient à y couler les raisons de leur conduite. Cicéron, assez triste politique, mais très beau parleur, Cicéron avait écrit qu'un peuple a droit de se battre *pro fide et salute* ¹², c'est-à-dire pour les alliances contractées en justice et pour la conservation et le bien-être de l'État. D'une façon plus générale, disons que cette guerre-là est juste qui réprime, dans les conditions requises, les passions injustement déchaînées.

¹⁰ *Ibid.*, *eod. loc.*, ch. 19.

¹¹ *Ibid.*, liv. IV, ch. 4.

¹² *De la République*, III.

Aussi — prenons des exemples modernes, — c'est au nom de la foi jurée que l'Angleterre et la France sont allées au secours de la Pologne martyre. Comme c'est en vue de son existence que celle-ci s'est dressée, plus hardie que sage peut-être, entre les deux larrons qui rêvaient de la démembrer et de la dépecer de nouveau. Elle est tombée, et elle s'est rendue pour obéir à cette « voix de la nature qui, chez presque tous les peuples, proclame qu'il vaut mieux se soumettre aux vainqueurs que de s'exposer aux dernières vengeances de la guerre ¹³ ».

Convierait-il aussi d'inclure dans le salut ou la conservation des peuples et des États l'expansion coloniale si désirée et si pratiquée de tout temps?

C'est un principe de l'enseignement catholique que la terre est la propriété commune de l'humanité. Qu'il y ait par droit d'occupation ou de labeur personnel une part de cet héritage qui revienne particulièrement à tels ou tels individus, cela est juste, est équitable et fonde le droit de propriété privée. Jamais toutefois le droit de propriété privée peut devenir à ce point important et sacré qu'il aille jusqu'à l'emporter sur le droit de propriété commune. Le milliardaire possède légitimement son immense fortune. Mais le montant qui passe ses besoins, ceux de sa personne, de sa famille, de son rang et de ses entreprises, il doit, entendez, il doit l'employer à des œuvres qui aident ses semblables et son pays. Dans le cas de négligence de ce devoir, il ne revient pas, assurément, aux chômeurs ou aux déshérités de se faire justice. Mais à l'État il incombe d'intervenir et d'égaler par des lois sages les biens devant assurer une existence convenable à ses sujets.

Ne pourrions-nous pas transposer ce même principe en un domaine plus vaste et supérieur? Voici un État surpeuplé, où les ressources naturelles font défaut. Non loin de lui, des terres, inexploitées et riches de mille manières, sont là, entre des mains incapables de les développer et les laissant improductives depuis toujours. Sans aucun doute, d'ordinaire, il n'appartient pas à l'État pauvre de fixer son droit. Mais est-ce qu'un pouvoir suprême international — telle l'Église au moyen âge, telle une Société des Nations efficace aujourd'hui, — qui jouerait entre les États le rôle de l'État à l'égard de ses sujets, n'aurait pas le droit de décider de

¹³ *La Cité de Dieu*, liv. XVIII, ch. 2.

la valeur des réclamations tendant à établir entre les peuples un partage plus équitable des biens de la terre? Qui dira le contraire ¹⁴?

C'est le cas de l'Éthiopie et de beaucoup de mainmises sur des territoires incultes ou à peine utilisés. Et peut-être bien que le « salut de l'État » des vieux Romains allait-il jusque-là.

Les anciens se battaient encore pour leurs dieux et leur foyer, *pro aris et focis*. On peut dire qu'en général leurs guerres ont comporté ces deux aspects, chez eux les dieux étant la chose de l'État.

Des guerres pour la cause de la véritable religion, les Juifs, toujours comprimés par les grands Empires, n'ont cessé d'en faire. Et nous, nous les chrétiens, nous les avons imités, et justement.

À Nicomédie, Constantin bat définitivement Licinius, son collègue à l'Empire, parce que celui-ci a recommencé les persécutions contre les chrétiens. Charlemagne écrase à deux reprises le chef valeureux des Saxons, Witikind, qui lutte pour la liberté des siens et de ses dieux. Et Charles V, et Ferdinand II d'Allemagne, et Maximilien de Bavière qui essaient, pendant un siècle, de barrer la route au protestantisme? Et les papes dont les armes vaillantes s'élèvent tant de fois de 756 à 1870 — pendant onze siècles — contre les adversaires de leur liberté, de leur indépendance temporelle, garanties suprêmes de leur souveraineté spirituelle? Et les papes encore, dans les croisades qu'ils organisent contre les Turcs, les repoussant et les cantonnant en Asie jusqu'à ce que l'Europe, assez forte, puisse les vaincre à demeure, sur mer à Lépante en 1571, sur terre à Vienne en 1683, grâce aux héros don Juan d'Autriche et Sobieski?

Quant aux guerres livrées seulement pour la patrie ou des causes profanes, je n'ose en parler tant elles sont nombreuses depuis qu'au XIII^e siècle Philippe le Bel, roi de France, a introduit dans la politique européenne le principe du nationalisme.

Et quoi encore? Y aurait-il d'autres motifs légitimes de guerres, celui, par exemple, de la civilisation et du christianisme à conserver ou à étendre? Guerre défensive de la civilisation et du christianisme que celle de Franco; guerre non moins sacrée que celle de l'Angleterre et de la

¹⁴ Yves de la BRIÈRE, *Etudes*, 5 septembre 1935, p. 687-690.

France contre le nazisme païen et le communisme athée. Mais serait-elle justifiable la guerre qui s'en irait porter en des continents étrangers une doctrine de vérité et de culture jusque-là inconnue? L'Espagne, la France, l'Angleterre, le Portugal envahissant les Amériques auraient-ils fait œuvre de brigands?

Saint Augustin auquel Léon XIII ¹⁵ nous invite à toujours revenir dès que l'on veut parler sensément des grands faits de l'histoire, saint Augustin, ici et là, sur les points qui nous intéressent, a des petits textes fort suggestifs. Il n'est pas loin de s'étonner que les nations peu policées n'aient pas accepté de meilleure grâce la tutelle de Rome, « ville faite pour l'Empire ¹⁶ ». « Rome imposant ses lois aux peuples vaincus, écrit-il, leur est-elle funeste autrement que par l'effusion du sang que sa victoire a coûté? Que son empire soit paisiblement accepté, elle n'obtient plus l'honneur du triomphe, mais le succès est meilleur ¹⁷. » Et puis encore: « Quand un peuple sert le vrai Dieu, qu'il l'honore par de véritables sacrifices et des mœurs pures, il est avantageux que sa puissance soit vaste et durable ¹⁸. »

Généralités, si l'on veut, mais que les docteurs chrétiens ont précisées joliment ¹⁹.

D'une part, une liberté imparfaite dans la barbarie et l'infidélité; de l'autre, les intérêts généraux de l'humanité et des peuples civilisés: qui doit l'emporter? Poser la question, c'est y répondre. Car il semble bien que la justice légale et la justice distributive imposent aux chefs le devoir de dissiper, selon le rythme de la vie moderne, les taches sombres qui recouvrent toujours, malgré tant de siècles, une si grande étendue de notre petite planète ²⁰. Et vraiment — pour ne citer qu'un fait, — est-ce admissible qu'il se trouve encore tout près de l'Europe, baptisée depuis bientôt deux mille ans, un continent entier, l'Afrique, plongé dans l'idolâtrie et la sauvagerie?

¹⁵ Bref *Sapenumero considerantes*, sur les études historiques, 18 août 1883.

¹⁶ *La Cité de Dieu*, liv. XIX, ch. 7.

¹⁷ *Ibid.*, liv. V, ch. 17.

¹⁸ *Ibid.*, liv. IV, ch. 3.

¹⁹ Ainsi, VITORIA, François de, O. P., dans *De Indis et De jure belli Hispanorum in barbaros*; et TAPARELLI, d'Azeglio, S. J., dans *Essai théorique de Droit naturel*.

²⁰ A. CARON, O. M. I., *Revue de l'Université d'Ottawa*, VIII (1938), p. 178-182.

Par quoi l'on revient, de nouveau, à la nécessité d'un pouvoir central supérieur dont la fonction consisterait à tracer aux nations majeures leurs obligations à l'égard des peuples mineurs, afin d'amener peu à peu la volonté informe de ceux-ci à l'état d'une volonté formée et capable d'entrer dans les combinaisons de la vie sociale et politique.

Problème épineux, délicat, compliqué, dangereux, non pas évitable toutefois, ni insoluble, puisqu'il n'y a aucun cas où la morale catholique ne puisse projeter sa lumière, advenant que l'autorité chargée par Dieu de régir les hommes soit interrogée, entendue et suivie. Si l'on ne veut pas reconnaître au droit la force de régler les questions mondiales, eh bien! laissons à la force le droit de le faire: elle ne s'y emploie déjà que trop.

Ah! si les chrétiens de l'Orient et de l'Occident fussent restés unis et dociles aux directions des papes, que la face du monde eût été différente!

Telle est la guerre: un mal inévitable, incurable, issu du péché et des passions. Souvent inique, parfois juste. Tantôt elle châtie; tantôt elle purifie, redresse et éprouve; toujours elle sert les desseins de Dieu. Celui-ci, arbitre souverain des batailles, en fixe les dates, en détermine la longueur et la cruauté, selon que sa miséricorde ménage ou que sa justice écrase les hommes²¹. D'avance il connaît les vainqueurs et les vaincus. Et les cœurs qui s'agitent, sa toute-puissance les mène vers les décisions qu'il a arrêtées ou permises de toute éternité. Il exige toutefois que nous le priions pour la cessation du terrible fléau de la guerre, car nos intercessions entrent comme des chiffres nécessaires dans ses calculs irréprochables quoique mystérieux. Il nous invite aussi à la résignation et à la patience, et à cette pensée si consolante qu'après tout la guerre, même la plus sanglante, ne saurait faire mourir deux fois l'homme que la faute originelle a condamné à une seule et unique mort²².

Georges SIMARD, o. m. i.

²¹ *La Cité de Dieu*, liv. V, ch. 22.

²² *Ibid.*, liv. I, ch. 9.

La Nature et la Grâce

CHEZ PAUL BOURGET ¹

Peu d'écrivains ont consacré aux lettres d'aussi longues années et ont joui à la fois d'une célébrité aussi constante que Paul Bourget. Aujourd'hui, il semble que nous assistions au recul de son œuvre dans le passé. On cite encore de lui quelques écrits qui furent passionnément discutés. On rappelle leur part d'influence dans les domaines de la pensée et de l'action. Mais les engouements pour les renommées du jour laissent ces écrits et cette influence s'envelopper d'ombres légères. Ses romans, dit-on parfois un peu dédaigneusement, sont maintenant démodés. Sans doute, un bon nombre des personnages qu'ils animent auraient besoin de passer par nos modernes ateliers de couture. Il serait plus difficile de transformer pareillement les âmes, bien que de longues et subtiles analyses nous introduisent dans le secret de leurs pensées et de leurs sentiments. Ces âmes sont-elles vraiment d'un autre âge, et les problèmes qu'elles se posent, sans analogues autour de nous? Les idées et les mœurs qui les ont façonnées pour leur bonheur ou leur malheur, ont-elles à ce point changé qu'elles nous soient devenues tout à fait indifférentes?

On pourrait s'étonner que nous allions chercher dans une œuvre qui appartient en grande partie au genre romanesque, une doctrine sur les relations de la nature et de la grâce. Comment un conteur peut-il mêler à ses récits des idées de cette sorte? Dans la dédicace à René Bazin de l'un de ses ouvrages les plus courageux, *le Démon de Midi*, Paul Bourget s'est expliqué là-dessus. L'erreur et la vérité religieuses n'ont rien de commun, certes, avec les aventures plus ou moins intéressantes qui constituent la matière d'un roman. « Aussi, n'est-ce pas directement que les

¹ Cette étude fait partie d'un ouvrage en préparation sur le même sujet.

thèses religieuses peuvent être abordées par un conteur. Elles ne lui appartiennent que dans la mesure où elles ont été soit adoptées, soit rejetées par des hommes vivants, et qu'elles ont été senties, aimées, haïes, agies par eux. » Et pourquoi serait-il interdit au romancier de toucher aux plus hauts problèmes de la vie dont, bon gré mal gré, il nous donne une vision? Les théoriciens de l'art du roman ne nous ont pas encore prouvé que ces problèmes sont moins réels que les autres, que les hommes qui les ont inscrits dans leurs préoccupations amoureuses, moins dignes de sympathie et d'intérêt. S'il n'est pas aveuglé par des doctrines de décadence, le romancier ne verra pas seulement les forces qui entraînent l'homme à se dégrader, mais aussi, et en même temps, celles qui travaillent sans cesse à restaurer en lui l'image de Dieu. Le procédé qui consiste à ne représenter de l'homme que les mauvais instincts et les passions, et à faire peser sur la vie une espèce de fatalité du mal, quand il n'est pas commandé par un utilitarisme grossier, implique une incompréhension et un mépris de l'homme et de Dieu. Une telle représentation est trop brutale, elle est trop incomplète et, disons le mot, trop partielle, pour jeter quelque bien-faisante lumière dans l'âme humaine. L'œuvre de Paul Bourget échapperait-elle à ces reproches? À première vue, elle semble dure et pessimiste. Quand on la considère attentivement, on y découvre un fond de sympathie et de bonté, une détermination virile, un désir robuste d'aider l'homme à mieux valoir. Chez l'écrivain qui étudie surtout des âmes malades, cela suppose une connaissance assez profonde des énergies du bien, la conviction qu'elles peuvent lutter avec succès contre les désordres du mal. La personne humaine apparaît alors, si bas qu'elle soit tombée, digne d'amour, d'estime et de respect.

Suffisait-il d'analyser longuement les maladies de certaines âmes, d'en montrer l'origine et l'aboutissement, pour en préserver les autres? À ce point de vue, des critiques sérieux ne se sont pas privés de juger très sévèrement l'œuvre romanesque de Paul Bourget. En affirmant d'une partie de cette œuvre que les préfaces seules sont d'inspiration chrétienne, ils semblent avoir pris à leur compte ce que Le Frain du Tremblay, au début du dix-huitième siècle, disait des poètes: « Ce serait mal s'y prendre que de publier qu'on va prêcher le vice . . . Il ne faut promettre que la vertu. » Dans le même *Discours sur l'Origine de la Poésie, sur son*

usage et sur le bon goût, ce farouche adversaire des œuvres de fiction à qui l'on voudrait faire entendre le cri de la forêt dans Ronsard :

Arrête, bûcheron, suspends un peu ton bras . . .

écrit encore : « Je sais bien que les adorateurs des poètes prônent à tout le monde qu'on y trouve des sentiments des plus excellentes vertus. Mais qui est-ce qui les lit dans le dessein de les y trouver et n'y cherche-t-on pas tout autre chose ? » Et insistant : « Ceux qui aiment les romans ou la comédie ne les aiment pas pour apprendre les moyens de réussir dans la recherche d'une fille sage et vertueuse et pour parvenir à un mariage honnête. » M. l'abbé Henri Bremond nous dirait qu'attendre du roman un tel avantage, c'est pécher contre le roman lui-même, par une sorte d'avidité simoniaque. Il est vrai, cependant, que les personnes sages et vertueuses sont presque aussi rares dans l'œuvre de Paul Bourget qu'est lointaine et difficile à trouver la femme forte des saints Livres.

On se rappelle avec quelle exactitude le romancier a décrit les somptueux décors de la vie de ses héroïnes, et avec quel bonheur il a peint leur idéale beauté. Dans la finesse des traits au dessin desquels ont travaillé trois ou quatre générations, dans le charme irrésistible du regard, la douceur caressante de la voix, l'élégance mesurée des gestes, la poésie de la toilette, nous voyons bien la nature, mais où est la grâce ? Entendons la grâce qui est un don surnaturel de Dieu. Non pas que cette grâce boude l'authentique nature et lui garde quelque solide inimitié. Le moyen de ne pas s'accorder quand elles sont, l'une et l'autre, entre les mains d'un seul Maître dont la sagesse sait unir aux plus humbles les perfections les plus hautes dans une complète et suprême harmonie ! Songez encore à ces jeunes vierges dont les hagiographes, hommes qu'on croirait uniquement préoccupés de choses célestes, n'ont pas manqué, à l'occasion, de nous faire remarquer la grande beauté physique. Il n'est que juste d'ajouter qu'ils ne nous montrent nulle part qu'elles aient consacré à l'entretenir et à la rehausser beaucoup de soucis et de soins. Il est même arrivé qu'elles ont sacrifié héroïquement leurs charmes naturels pour conserver intacte l'œuvre de beauté surnaturelle réalisée en elles par l'Esprit-Saint. La grâce ne rougirait pas, non plus, — si elle pouvait rougir, de venir se poser sur les petits coussins qui ajoutent au confort et à l'intimité des

salons et des boudoirs que nous décrit le romancier. L'Église en fait usage dans ses cérémonies. Elle les réserve à ses pontifes. Détachés de la terre et établis, par état, dans un degré peu commun de perfection, ils s'y agenouillent, non pour y poursuivre une rêverie coupable, mais pour présenter à Dieu des hommages et des supplications. Les ministres inférieurs, eux, doivent y renoncer, comme incapables encore de joindre à la molle douceur des velours ou des satins la pure élévation de la prière.

Si la grâce étouffe dans les demeures dont nous connaissons les détails d'architecture et les minuties d'ameublement, c'est qu'on les a converties en de petits paradis de paganisme où l'on se livre à des jeux trop périlleux, où l'on badine trop légèrement avec l'amour. Les modernes fées qui y tentent de faire ou de refaire leur vie d'après leurs désirs de succès mondains et de voluptés, nous apparaissent, en vérité, bien terrestres. Les héros, actifs ou rêveurs, audacieux ou timides, qui respirent auprès d'elles une magie d'influence intimement douce et captivante, sont, eux aussi, dans cet état d'âme que les théologiens appellent le péché ou qui appelle le péché. Ce sont, pour la plupart, des passionnés de la passion, des amoureux de l'amour. Et où ces âmes trouveraient-elles le moyen de reconnaître qu'elles valent mieux que leurs actions? Où puiseraient-elles la force de réprimer le goût des sensations, de maîtriser les séductions de l'amour-propre? Elles sont emportées dans un tourbillon de bals, de dîners, de parties de théâtre, de chasses d'automne et de villégiature d'été qui les amusent et les grisent follement. Cette sorte de vertige dont Bourget a montré les conséquences funestes, les empêchent de prendre conscience du principe de vie qui ne cesse d'agir en elles, qu'elles le veuillent ou non, pour y soutenir leurs meilleures inclinations, et les orienter vers le vrai et le bien; d'entrer au foyer de leur être pour y voir les illuminations de la grâce et y entendre les secrets divins. Les événements arrivent, se précipitent qui manifesteront jusqu'à quel point ces âmes étaient malades. Pour quelques-unes, ce sera la descente dans une plus profonde déchéance; pour d'autres, la guérison. Dans les tragédies qui les frappent au milieu de leurs étourdissements, celles-ci reconnaîtront l'action de Dieu qui les invite à se soumettre à la loi éternelle de justice et d'amour, à accepter le Décalogue et l'Évangile qu'elles avaient abandonnés pour suivre des doctrines d'anarchie et de désordre qui leur

avaient promis la liberté, et elles n'y avaient trouvé que la servitude et la misère (conclusion d'un *Divorce*). Ainsi, dans ses longues analyses des maladies de l'âme Paul Bourget s'est toujours gardé, par souci de se conformer à la réalité, de confondre la vérité et l'erreur, le bien et le mal, la convoitise égoïste et le véritable amour, l'ennoblissement de l'âme par la vertu et ses dépravations, grossières ou subtiles, par le vice. Ce sont là distinctions chrétiennes. Parmi les causes des tragédies morales qu'il nous raconte, il a placé résolument l'absence de convictions et de pratiques religieuses, et c'est à elles qu'il demande les suprêmes lumières sur les mystères qui entourent notre destinée, les remèdes efficaces contre les égarements de la sensibilité, la force d'accepter la vie, courageusement, totalement. Ce n'est pas qu'il ait cru, comme les jansénistes, que la nature est foncièrement gâtée. Autant que personne, et bien que les déchéances qu'il rencontrait dans l'étude des passions eussent pu les lui masquer ou les lui faire mésestimer, il a célébré les vertus naturelles, intellectuelles et morales. Précisément, cette étude des passions, a-t-il écrit, « si désenchantante par la bassesse de leurs égarements, a aussi son enseignement réconfortant. Leur dépravation ne prévaut jamais entièrement contre les instincts fondamentaux de la nature humaine dont le code social n'est que la reconnaissance, dans ce qu'il a d'indiscutable et d'éternel » (*les Moreau-Janville*, dans *l'Envers du Décor*). Lui qui nous conta tant de chutes lamentables, n'a jamais cessé de voir en l'homme, selon l'expression de M. François Le Grix, « l'œuvre d'un Dieu qui appelle sa créature ». À côté des âmes avides de sentir, inassouvies d'émotions, impatientes et audacieuses, qui vont à leur bonheur, — à ce qu'elles croient leur bonheur, par-dessus et à travers les lois, il a vu, comme l'Étienne Malclerc du *Fantôme*, des âmes d'ordre, de soumission et d'harmonie qui ne conçoivent même pas l'émotion hors du devoir, qui ne voudraient pas d'un bonheur acheté au prix d'une faute, car ce bonheur pour elles ne serait plus du bonheur. Il nous a montré de douces et pures créatures, telle une Brigitte Ferrand, chez qui la foi et les pratiques religieuses ont conservé et ennobli la délicatesse et la fraîcheur de la sensibilité, la droiture et la vivacité de l'intelligence, toutes les ressources de l'esprit et du cœur reçues par la naissance. Mais cet exemple suffirait à nous avertir que si Paul Bourget n'entretient pas à l'égard de la nature les som-

bres sentiments des jansénistes, il ne croit pas, non plus, qu'elle puisse, sans le secours de la grâce, se maintenir dans l'ordre et l'harmonie de tous les devoirs et de toutes les vertus. Combien souvent, dans l'analyse d'une passion, dans le commentaire d'un fait historique ou d'un événement contemporain, n'a-t-il pas noté que chez le civilisé qui a rejeté toute discipline religieuse, le sauvage peut à tout moment surgir et se livrer à l'égoïsme le plus brutal, à l'anarchie et au carnage. C'est dix, c'est vingt fois qu'il a cité ces textes de Balzac : « La pensée, principe des maux et des biens, ne peut être préparée, domptée, dirigée que par la religion. L'unique religion possible est le christianisme. Il a créé les peuples modernes, il les conservera. » . . . « Le christianisme et surtout le catholicisme étant . . . un système complet de répression des tendances dépravées de l'homme, est le plus grand élément de l'ordre social. » Et cet autre de Taine qui comparait le christianisme à une grande paire d'ailes indispensable à l'âme humaine : « Toujours et partout, depuis dix-huit cents ans, sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent. En Italie pendant la Renaissance, en Angleterre sous la Restauration, en France sous la Convention et le Directoire, on a vu l'homme se refaire païen comme au premier siècle. Du même coup il se retrouvait tel qu'aux temps d'Auguste et de Tibère, c'est-à-dire voluptueux et dur. Il abusait des autres et de lui-même. L'égoïsme brutal ou calculateur avait pris l'ascendant. La cruauté ou la sensualité s'étaient étalées. La société devenait un coupe-gorge ou un mauvais lieu . . . » Quel triste commentaire de ces textes que les événements actuels ! Dans la préface de 1899 des *Essais de Psychologie contemporaine*, Paul Bourget ajoute qu'en adhérant à la conclusion si nettement posée par le romancier et l'historien, il ne fait que résumer sa propre observation de la vie individuelle et sociale.

Voilà des vues générales. Peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt ou sans profit d'en examiner le détail.

* * *

L'auteur d'un *Divorce* a écrit du problème religieux qu'il « reste si vivant, . . . si actuel, si poignant, que les plus incrédules ne demeurent jamais en face de lui dans cette indifférence que la négation totale impli-

querait ». Il lui a donné dans son œuvre une telle attention qu'on ne saurait l'y étudier sans connaître mieux l'un des thèmes essentiels de ses réflexions. Suivant le conseil de Pascal, il travailla à le bien penser. À voir les préjugés mesquins ou les dangereuses illusions qu'entretiennent encore sur la religion tant d'esprits qu'on dit supérieurs, il faut croire que ce travail est difficile.

Paul Bourget nous a décrit, en plusieurs endroits de ses ouvrages, l'atmosphère d'idées que respiraient les jeunes gens à leur entrée dans la vie, après la guerre de 1870. Un mot les représentait, les résumait, qu'on écrivait au singulier et avec une majuscule: la Science. On se rappelle le commentaire que Taine en a donné dans son essai sur lord Byron. « La Science approche enfin, et elle approche de l'homme. Elle a dépassé le monde visible et palpable des astres, des pierres, des plantes, où, dédaigneusement, on la confinait. C'est à l'âme qu'elle se prend, munie des instruments exacts et perçants dont trois cents ans d'expérience ont prouvé la justesse et mesuré la portée. La pensée et son développement, sa structure et ses attaches, ses profondes racines corporelles, sa végétation infinie à travers l'histoire, sa haute floraison au sommet des choses, voilà maintenant son objet . . . » Un art y était contenu, une politique, une morale, une religion nouvelle, et il appartenait aux esprits avides de savoir et soucieux de progrès de les y découvrir. L'historien de la *Littérature anglaise* s'appliquait à considérer toute civilisation comme le résidu de la race, du milieu et du moment, tandis que l'auteur de la *Vie de Jésus* essayait de montrer l'évolution de la pensée religieuse à travers les âges comme dominée par des lois d'une fixité absolue. Les faits d'ordre moral et religieux ne devaient-ils pas avoir, comme ceux d'ordre physique, chimique et biologique, leurs conditions suffisantes et nécessaires, apparaître ou disparaître avec elles? Taine écrivait en ce sens: « La vertu et le vice sont des produits, comme le vitriol et comme le sucre. »

Comment juger d'une doctrine à laquelle des résultats extraordinaires, obtenus dans les domaines des sciences naturelles, semblaient apporter la plus totale, la plus universelle confirmation? Dans un mouvement d'idées qui entraînait jusqu'au lyrisme de très belles intelligences, comment conserver en soi assez de sens critique pour se demander si ces idées ne contenaient pas une part seulement de vérité, et quelle était cette

part? Les docteurs qui prêchent à outrance les bienfaits de l'esprit critique, ne savent pas toujours s'en servir à point. Pour suivre la philosophie de maîtres admirés et aimés, fallait-il perdre les raisons de vivre? C'est la question que Paul Bourget s'est posée devant la Science. Que demandait alors la vie? Entendons par là la voix intérieure qui s'élève des portions les plus saines de l'homme et que les pires erreurs de doctrine ou les dépravations du vice ne réussissent jamais à étouffer totalement. Elle imposait aux consciences l'évidence du devoir social, l'obligation de travailler à réparer les désastres de la guerre et de la Commune qui avaient frappé durement la France. Mais les théories en vogue, par le déterminisme absolu dont elles étaient imprégnées, dégageaient un principe de négation et de pessimisme qui décourageait par avance les bons vouloirs. Les énergies nécessaires à la restauration de la patrie qui suppose la restauration des âmes, le Scientisme, — puisqu'il faut l'appeler par son nom, les ruinait par la base. S'il pouvait, par un illogisme inconscient, se concilier chez les hommes faits avec « les scrupules de la moralité et les énergies de l'action », de par sa nature il n'apportait aux âmes qu'un « pain d'amertume et un breuvage de mort ». « Le divorce était complet, écrira Bourget de la jeune génération de ce temps-là, — la sienne, entre notre intelligence et notre sensibilité. »

Ce n'était pas seulement au nom d'un devoir social, c'était surtout en son propre nom que l'âme protestait contre des théories qui développaient l'esprit d'expérimentation jusqu'à emprisonner l'homme dans les données matérielles des sens, ou qui professaient l'esprit critique jusqu'à réduire le problème religieux à une analyse grammaticale par l'étude philologique des textes. Écoutons l'auteur des *Sensations* d'Italie, parlant de la séduction que continue d'exercer sur les esprits la figure de saint François d'Assise, rendre ce cri de l'âme. « On a beau avoir multiplié les sophismes autour de soi pour abolir cette croyance en une solution humaine du redoutable problème, s'être ingénié à se démontrer que le véritable rôle de l'homme est la résignation froide en face d'une nature aveugle et sourde, avoir finement ou brutalement raillé les prétentions de notre pauvre personne en regard du vaste cosmos, cette attitude n'est qu'une parade. L'âme proteste en nous, quand nous sommes sincères, contre cette orgueilleuse et factice tension de notre volonté. Le besoin

subsiste, indestructible, dans les profondeurs de notre sensibilité, que ce monde ait en lui de quoi satisfaire notre cœur, puisque ce cœur en est issu, et les hommes absolument inoffensifs et purs comme le *Poverello* d'Ombrie, qui ont cru à cette bienfaisance de l'univers, comme ils respiraient, comme ils vivaient, avec l'être de leur être, nous apparaissent à l'état de protestation irréfutable contre le nihilisme dont nous étouffons. Ils deviennent les complices en nous d'une foi qui s'ignore, et qui parfois se cherche en se pleurant. La complaisance avec laquelle nous contemplons leur silhouette morale à travers les âges atteste une nostalgie qui, par elle-même, est une croyance. « Tu ne me chercherais pas, » dit le Sauveur, dans l'admirable *Mystère de Jésus*, « si tu ne me possédais. » L'amertume, le nihilisme, fruits naturels d'une doctrine pour qui l'univers n'est qu'un mécanisme autonome sans commencement ni fin, l'âme, une simple étiquette masquant un groupe de phénomènes; — l'impuissance de la raison à résoudre seule certains problèmes qui s'imposent à tout homme venant en ce monde; — d'autre part, la lumière et la sérénité qu'apporte la Foi, comment l'Italie n'en aurait-elle pas offert à son pèlerin le symbole, l'image visible dans quelques-unes des œuvres d'art si humaines que ses génies lui ont laissées? Aux côtés du maître-autel de la cathédrale de Montepulciano, se dressent deux statues. Ce sont les débris d'un tombeau où elles se faisaient pendant près du sarcophage, et qui fut dispersé dans l'intérieur de l'église. « L'une, prétend-on, représente la Foi. C'est une femme résignée et douce qui tient un flambeau dans sa main. Elle semble sourire à la Mort, puisqu'elle sourit sur un tombeau, avec la grande paix dans le cœur dont parle le Livre: « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix, je ne vous la donne pas comme le monde la donne . . . » L'autre statue est celle d'une femme aussi, aux traits durs, à la chevelure courte et bouclée. Elle serre dans ses bras un encrier. Sans doute sa main a laissé tomber la plume avec laquelle, froidement, elle se préparait à noter une observation. Pas une ride ne défigure son visage, convulsé pourtant d'angoisse; mais sur ce front, autour de ces lèvres encore jeunes, il n'apparaît non plus une seule fraîcheur de traits qui permette de croire à la possibilité d'une sensation heureuse, à l'habitude d'un laisser-aller. Toute l'irréversible tristesse d'une grande force impuissante se lit sur cette face dont la beauté avait pourtant vaincu

la vie, et ce serait la Science, prise d'épouvante devant l'invincible énigme. Jusqu'à cette heure, on le sent, elle a si altièrement suivi sa route, qu'arrêtée en présence d'un problème à jamais insoluble elle ne se rend pas encore. Mais tout son être se crispe, ses yeux ne pleurent pas, sa bouche ne gémit pas, seulement elle ne peut plus bouger, fascinée par un spectacle qui confond sa raison sans qu'elle le nie, stupéfiée de ce qu'elle comprend et ne comprend pas. Le mélange de réalisme et d'Idéal tourmenté qui se lit sur ce visage, l'âpre sécheresse de facture avec laquelle toute la statue est traitée et son intensité d'expression transforment cette œuvre, conçue en pleine Renaissance, en une illustration anticipée d'un poème de Poe ou de Baudelaire. Cette créature est si touchante à la fois et si sèche, si désespérément malade et brisée, et pourtant l'orgueil en elle corrompt la douleur. Cet orgueil empêche, il empêchera toujours que la tristesse ne devienne l'élément de salut et de révélation. Cette âme angoissée souffrira indéfiniment sans rien faire qu'ajouter la souffrance à la souffrance, comme les ténèbres s'ajoutent aux ténèbres et dans une nuit qui n'aura pas d'aurore . . . » Sorti de la cathédrale où il a philosophé, Paul Bourget contemple au loin la province de François d'Assise, le héros de la foi heureuse.

Plusieurs de ceux qui avaient écouté et accepté des théories qui ne tendaient à rien de moins qu'à étouffer les plus nobles aspirations de l'âme, auraient pu écrire de leurs maîtres et d'eux-mêmes la page où Psichari nous présente le héros du *Voyage du Centurion*, Maxence. Paul Bourget en a souligné le sens dans la préface de cet ouvrage. « . . . Son père — le colonel lettré, voltairien et pis, traducteur d'*Horace*, excellent et honnête vieillard, homme enfin de belles façons — s'était trompé. *Maxence avait une âme*. Il était né pour croire, et pour aimer, et pour espérer. *Il avait une âme, faite à l'image de Dieu*, capable de discerner le vrai du faux, le bien du mal . . . Pourtant, cet homme droit suivait une route oblique, une route ambiguë, et rien ne l'en avertissait, si ce n'est ce battement précipité du cœur, cette inquiétude . . . »

Tristesse, amertume, désespoir, voilà pour le cœur. Mais le cœur ne suffit pas. « Les arguments de sensibilité, écrit Bourget, ne sauraient prévaloir contre les arguments intellectuels qu'à la condition d'être devenus eux-mêmes intellectuels » (M. Émile Boutroux, dans *Nouvelles*

Pages de Critique et de Doctrine). Difficile psychologie! Ces arguments de sensibilité doivent être d'abord intellectuels. C'est l'esprit qui, le premier, en a saisi la valeur, confusément sans doute, assez cependant pour avoir pu les présenter au cœur qui les a acceptés. Il lui reste à les reprendre, à les approfondir, à les examiner par le menu. C'est en creusant l'idée de science que l'erreur du Scientisme apparut clairement à ceux qui en devinaient déjà le vice secret.

* * *

Le principe fondamental sur lequel la Science prétendait appuyer ses conclusions: la soumission de l'esprit au fait, sa conformité à l'objet, son ajustement au réel, qu'est-ce autre chose, à l'entendre dans toute son ampleur, que la vérité démontrée par saint Thomas d'Aquin, à savoir que dans la connaissance du vrai « les choses mesurent l'intelligence humaine, mais ne sont pas mesurées par elle »; ou la règle formulée par Bossuet et que citait volontiers Pasteur: « Le plus grand dérèglement de l'esprit est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient »? L'observation et l'analyse nous montrent que les faits sur lesquels commence de s'exercer notre activité intellectuelle, sont différents. Les faits physico-chimiques, biologiques, psychiques et moraux n'appartiennent pas au même ordre, ne sont pas sur le même plan, au même étage. Certes, il n'est pas malaisé de découvrir entre eux des points de ressemblance, des analogies qui stimulent, à leur sujet, la réflexion et la recherche. Mais ce serait manquer d'esprit scientifique que de ne pas admettre les particularités qui les constituent, chacun dans son domaine propre, et les distinguent. Cet esprit exige qu'on considère le fait chimique en tant que chimique, le fait biologique en tant que biologique, le fait psychique en tant que psychique, le fait religieux en tant que religieux. Il y a des faits d'une « qualité telle que les réduire à des lois mathématiques, physiques ou biologiques, ce serait les supprimer ». La différence des objets entraîne la distinction des sciences. Chacune d'elles doit donc user de principes spéciaux qui n'auront de commun que la soumission de l'esprit à la réalité. L'erreur du Scientisme a été, en soumettant « tous les objets de l'activité intellectuelle à l'observation expérimentale, mais à une observation expérimentale d'un type identique à celui des sciences dites natu-

relles », de « confondre les méthodes et d'unifier les sciences », de transférer d'un ordre de faits à un autre ordre des lois qui ne valent que dans le premier. Les scientifiques se permettaient ainsi de construire arbitrairement toute une métaphysique sur des notions positives acquises par un procédé expérimental. Que l'inférieur produise le supérieur; que le « monde physico-chimique explique le monde biologique, lequel explique à son tour le monde psychologique et moral »; que tout soit soumis au déterminisme le plus absolu et qu'il n'y ait dans le monde nulle trace d'une intelligence supérieure, d'une volonté personnelle, c'était là de bien vieilles hypothèses, jamais vérifiées et invérifiables. On reste étonné que des esprits de haute culture leur aient donné une solennité de principe, qu'ils les aient acceptées comme des dogmes.

Entre la philosophie que sous-entendait le Scientisme, et le surnaturel, il y avait, il ne peut y avoir qu'opposition. Pour l'intelligence qui nie radicalement la spiritualité de l'âme, la liberté et la responsabilité, l'intervention de Dieu dans le monde, l'existence même d'un Dieu personnel et tout-puissant, la foi en la Révélation est une chimère, une absurdité. « Avec le Scientisme, toute vie morale et religieuse était impossible. » Ortègue, le chirurgien matérialiste aux yeux de qui la souffrance et la mort n'ont aucun sens, y voyait juste quand il affirmait que, pour le lieutenant catholique Le Gallic, la seule question était la destinée de la personne humaine. « C'est le pivot de la pensée religieuse, cela. Le pivot de la Science: c'est la conception de la loi sans finalité. Pour la Science, nous ne sommes que des épiphénomènes. Pour Le Gallic, ce qu'il appelle son âme est la réalité essentielle. Aucun moyen de s'entendre . . . » Quand on lui fait remarquer que la créature humaine qui souffre et qui meurt est bien pourtant une réalité, il répond que c'est « un moment de l'état de ses organes, et ces organes mêmes ne sont qu'une série de petits faits physico-chimiques, emportés par un mouvement qui n'a pas eu de commencement, qui n'aura pas de fin ». Et il conclut que les deux tableaux que donnent de l'univers la Religion et la Science, sont inconciliables. Si l'un est vrai, l'autre est faux. M^{me} Darras, aussi célèbre qu'un *Divorce*, avait raison de craindre pour les croyances religieuses de sa fille quand elle entendait son mari exposer à celle-ci certaines idées dites scientifiques, « dans l'espérance que plus tard, placée entre la négation du surnaturel

enveloppée dans ces idées, et la foi au surnaturel enseignée par son éducation, elle choisirait comme lui-même avait choisi », c'est-à-dire contre la Foi.

L'attitude du Scientisme devant le Surnaturel n'avait rien de bien nouveau. L'essentiel de ses négations, on le retrouve chez ceux qui, de tout temps, ont dressé leur raison contre la Foi. Les contradictions qu'ils croyaient exister entre leur logique et le Dogme, les ont conduits à rejeter le Dogme. « Quelques-uns ont rencontré la tranquillité du cœur dans ce sacrifice. Cela n'est guère à l'éloge de leur sensibilité. » Quel psychologue oserait se vanter de connaître toujours le vrai visage du cœur? L'orgueil fait souvent de beaux masques. « J'oserai même affirmer, continue Paul Bourget, qu'ils n'ont pas fait preuve d'une grande rigueur d'intelligence. Les incrédules par raisonnement logique n'aboutissent pas, en effet, à une solution qui puisse répandre sur tout l'esprit la pleine lumière d'évidence, signe indiscutable de la vérité scientifique. Lorsque Jouffroy se fut démontré que le péché originel reste une injustice inconciliable pour notre raison avec la bonté d'un Dieu créateur; que l'hypothèse de ce Dieu revêtant la nature d'un homme semble aussi étrange que l'hypothèse d'un cercle revêtant la nature d'un carré; que les miracles offrent une dérogation aux lois de la nature contradictoire avec la perfection d'un Dieu législateur; en un mot, quand il eut ramassé en un corps d'arguments tout ce que la philosophie du XVIII^e siècle a jeté dans le public d'objections logiques contre la vérité du christianisme, rencontra-t-il la certitude dont son intelligence avait besoin, comme nos poumons ont besoin d'oxygène? Assurément non. Il se démontrait qu'il ne devait pas croire; il ne se démontrait pas comment et pourquoi d'autres avaient cru. Il demeurait sans argument contre le fait indiscutable et colossal d'une religion maîtresse du monde depuis dix-huit cents ans, ayant imposé ses dogmes aux plus nobles esprits, apportant une solution complète aux problèmes grands ou petits de la vie morale et, par-dessus tout, bénéficiant de toutes les incertitudes de la pensée raisonneuse. Un philosophe sincère avoue son impuissance à répondre autrement que par des hypothèses aux questions d'origine et de finalité. Que la religion ne soit qu'une hypothèse entre vingt autres, admettons-le. Elle n'en a pas moins suffi à un Pascal et à un Malebranche

jadis, et, de nos jours, à un Cauchy et à un Pasteur » (M. Ernest Renan, dans *Essais de Psychologie contemporaine*). Les génies, les savants de premier ordre, mathématiciens et physiciens, médecins et exégètes, qui ont accordé et accordent leurs connaissances naturelles avec les dogmes chrétiens, ne sont-ils pas une preuve vivante que l'opposition entre la science, — la véritable, et la Foi repose sur un postulat imaginaire? C'est pourtant à ce postulat, perfidement mis à la mode au dix-huitième siècle, que des esprits s'attachent obstinément. Paul Bourget a souvent noté la coexistence, chez les négateurs acharnés de la religion, d'un sens critique aiguïté jusqu'à la sécheresse avec une candeur naïve parfois jusqu'à la badauderie. Ils acceptent comme un évangile les idées que représentent la Raison, la Science, le Progrès, la Vie, et ils professent pour ces idées, confuses et diverses, une foi si complète, un culte si fervent, qu'accepter seulement d'en discuter la valeur, ce serait à leurs yeux les profaner. Eux, les ennemis de tous les dogmatismes, on les prend sans cesse à dogmatiser.

Les hypothèses de pure métaphysique écartées, il reste de la Science des résultats certains auxquels le souci de rigueur et d'exactitude, le goût pour la documentation et l'observation minutieuse ont heureusement conduit ses recherches. Rien en eux qui soit incompatible avec les plus hauts besoins du cœur de l'homme, et bien fol qui voudrait les rejeter. Personne cependant ne peut s'en prévaloir, dans quelque mesure que ce soit, pour nier le métaphysique et le révélé. Si la Science, en prenant ce terme « dans sa triple signification mathématique, physico-chimique et biologique », ne méconnaît pas la réalité, elle ne l'épuise pas. En dehors et au delà de ses domaines, des aspects particuliers des choses qu'elle considère, habite pour elle le mystère: des faits dont elle ne peut rendre compte, des réalités qu'elle est impuissante à démontrer par ses méthodes et ses outillages. D'autres sciences sont donc légitimes qui auront pour objet ces réalités plus secrètes, plus lointaines, et il n'appartient pas aux sciences dites positives ou mathématiques d'en déterminer la valeur, le mode et le degré de certitude. La connaissance de ses limites « amène la Science à s'incliner devant l'énigme, et à dire un « je ne sais pas, je ne saurai jamais », qui permet à la religion d'intervenir ». L'auteur du *Disciple*, rappelant la doctrine de Herbert Spencer, lequel admet que

toute réalité repose sur un arrière-fonds inconnaissable, mais réel et vivant puisque nous vivons de lui, écrit encore: « De là il n'y a qu'un pas à concevoir que cet arrière-fonds de toute réalité enveloppe une pensée, puisque notre pensée en sort; un cœur, puisque notre cœur en dérive . . . Beaucoup d'excellents esprits entrevoient dès aujourd'hui une réconciliation probable de la Science et de la Religion sur ce terrain de l'inconnaissable. » Réconciliation un peu froide sans doute, et pleine de mystère: la Science évitant désormais de lancer ses cornues et ses acides dans les jardins de la Religion desquels elle ne saurait dire, pas même en gros, s'ils produisent de bonnes ou de mauvaises herbes; la Nature admettant chez elle la Grâce dont elle ne sait pourtant si c'est une fée bienfaisante ou une sorcière. On peut être plus exigeant. Mais l'intelligence était libérée des faux dogmes du scientisme et ouverte, de ce côté, à de plus hautes certitudes.

Avant de considérer les dogmes de la religion comme opposés à la raison, il faudrait examiner le fait de la Révélation, entendre le sens des mots qui en expriment le contenu, et déterminer d'autre part les justes exigences de la raison humaine. Comment résoudre un problème si l'on commence par rejeter à priori ou fausser l'une de ses données? De fait, ceux-là seuls ont pleinement qualité pour parler d'antinomie ou d'accord entre les connaissances naturelles et les connaissances surnaturelles qui possèdent les unes et les autres. Cela suppose la foi. Les incroyants, s'ils sont vraiment modestes, ne peuvent qu'affirmer leur ignorance du problème. M. Darras n'en fournit pas un bon exemple. Le confesseur n'est pas pour lui « le représentant anonyme et impersonnel du Juge invisible, mais un homme apparu entre l'épouse et l'époux ». Dans la pratique de la confession, il ne voit qu'une cause de relâchements, presque d'immoralité. L'Extrême-Onction ne pèse pas davantage dans sa pensée. C'est à l'occasion de la mort du premier mari de sa femme, un viveur qui avait sur son lit d'agonie demandé le prêtre, qu'il manifeste son incompréhension au sujet des gestes et des paroles d'un « homme en surplus, autour d'un demi-cadavre qui garde à peine assez de connaissance pour penser et de souffle pour parler ». Dans l'amour infini de l'Homme-Dieu qui est mort pour racheter les pauvres pécheurs que nous sommes, aux mérites duquel nous pouvons participer par le repentir, les gestes et les paroles du

prêtre étant le moyen du sacrement, il ne voit, lui, qu'un dogme d'injustice. À ses affirmations sur le Christ qu'il considère comme un homme seulement, le plus grand de tous, mais un homme tout de même et qui pouvait se tromper, M^{me} Darras lui répond justement: « Tu m'as prouvé et tu me prouves que tu ne crois pas . . . » (*un Divorce*). Que trouve-t-on encore à l'origine des théories de certains exégètes, tel Renan, sinon l'incroyance? On commence par rejeter toute intervention dans le monde d'un Dieu personnel, par nier le miracle et le surnaturel. On range arbitrairement le fait religieux au nombre des phénomènes dont les sciences positives déterminent la naissance, l'épanouissement et la caducité. Ces grands gestes posés qui vident les Livres saints de leur substance, on se met en frais d'interpréter la parole de Dieu. Le chimiste qui jetterait d'abord par la fenêtre de son laboratoire le contenu du flacon qu'il veut analyser, ferait-il une autre besogne?

* * *

Établi dans les domaines de la science, l'homme, pour peu qu'il écoute les plus profondes aspirations de sa nature, sent la possibilité ou le besoin d'en sortir. Qu'on n'aille pas briser en lui ce sens de l'au-delà! Ce serait « non pas affranchir » son âme, « non pas l'élargir, mais l'amoindrir, mais la mutiler » (M. Émile Boutroux, dans *Nouvelles Pages de Critique et de Doctrine*). Qui donc donnera à ses désirs de pénétrer dans les mystères de la religion, d'être efficaces? Certaines expressions de Paul Bourget, séparées de l'œuvre où elles se trouvent inscrites et prises dans un sens rigoureusement théologique, laisseraient croire que l'adhésion aux réalités du monde surnaturel ne dépasserait pas absolument les forces de la nature humaine. L'âme élaborerait en elle la croyance chrétienne (*Sensations d'Italie*). Parce qu'on ne cherche et ne reçoit bien que ce qu'on porte en soi et possède déjà, la foi serait, en ce sens, « une vertu, la construction personnelle et secrète de notre volonté »; la conversion, « l'œuvre le plus souvent de toute une série de petits événements, produits eux-mêmes par notre disposition intérieure » (*l'Étape*). Certaines énergies naturelles, tournées vers les choses d'en haut et portées à une haute tension, pourraient produire de véritables miracles moraux, telle l'illumination subite du Père Ratisbonne dans

l'une des chapelles de Saint-André, à Rome (*Cosmopolis*). La révélation étant donnée, il serait possible d'en prouver le contenu. Charles Durand rêvait d'écrire « une histoire parallèle du sentiment religieux chez les races asiatiques et leurs connaissances astronomiques et musicales ». Il était d'avis « qu'il y a toujours eu le plus étroit rapport entre la théorie du rythme, celle des nombres, l'intuition de l'harmonie de la nature et le développement du sens du Divin. Si les forêts, comme le prétend Montesquieu, ont enseigné à l'homme la liberté, les étoiles lui ont enseigné Dieu . . . La Bible a dit cela comme elle a tout dit, avec cette lucidité impérative qui est, pour moi, la plus sûre preuve de son origine supra-humaine: *Cæli enarrant gloriam Dei* . . . Nous avons à démontrer par la Science ce qui nous a été donné par la révélation. C'est toute la tâche du monde moderne. » La preuve de l'origine divine de la Bible dont nous retrouvons la substance dans plusieurs endroits de son œuvre, nous donne à penser que la dernière phrase de son hôte n'alla pas, ce soir d'un *Réveillon*, sans faire écho dans l'âme de Bourget. Comment ne pas admettre que ces textes nous renseignent mal sur l'impuissance de la nature de s'élever elle-même à l'ordre de la grâce? Ils nous livrent d'autant moins clairement la pensée de l'auteur que d'autres textes, et dans les mêmes ouvrages, leur font un commentaire qu'ils semblent ne pas souffrir.

Le disciple de Taine s'est appliqué, chaque fois qu'il a abordé le problème de la grâce, à déterminer les conditions naturelles, sociales et individuelles, qui en favorisent l'éclosion et le développement dans l'âme, ou qui en causent la perte. La phrase de saint Augustin qu'il a citée, sur l'œuvre du salut: « Ni la grâce seule de Dieu, ni la seule action de l'homme, mais la grâce de Dieu avec l'homme », suffirait à le justifier. Seulement, à trop insister sur la part de l'homme, on risque parfois d'oublier celle de Dieu qui restera toujours, la grâce étant chose cachée, plus difficile à saisir. Paul Bourget s'est pourtant gardé de tomber dans les erreurs professées par les maîtres de sa jeunesse. Quand on a déterminé la race à laquelle les hommes appartiennent, le moment et le milieu social où ils vivent, le principal reste à dire sur leur état de santé ou de maladie morale. Des fleurs de pureté peuvent croître dans l'atmosphère de corruption de *Cosmopolis*. Voici la page que rédige l'auteur d'*Outre-Mer*

en traversant le Maryland, cette terre illustrée par un grand prélat, le cardinal Gibbons, et par un poète malheureux, Edgar Poe. « Je songe au mystère toujours renouvelé de la formation des âmes. Celle du poète a trouvé son principe de désespoir et de dégradation dans cette société où celle du prêtre . . . s'est épanouie pleinement. La spiritualité de l'un a causé son agonie, la spiritualité de l'autre a causé sa force, dans le même cadre de la même civilisation. »

L'explication de ce « véritable miracle moral qui s'appelle une conversion », est comme une pierre de touche de la doctrine d'un auteur sur la grâce. S'il a parlé à ce sujet des souvenirs d'enfance que le malheur vient réveiller, de la suggestion d'une conviction forte sur un esprit qui cherche dans le doute et la misère où trouver un peu de lumière et de force, Paul Bourget n'en a pas omis pour autant le jeu sur l'âme d'un travail surnaturel. Ainsi, dans *l'Étape*, Jean Monneron admet toutes les raisons que M. Ferrand lui a exposées en faveur du catholicisme, mais comme une construction intellectuelle qui lui reste extérieure. Ce qui lui manque pour y adhérer du fond de l'être, c'est la Foi. Lorsque la grâce sera descendue en lui, il sentira bien vivante la doctrine de l'Évangile, et il se mettra à genoux pour prier. Le dernier chapitre intitulé *Via lucis d'un Drame dans le Monde* prouverait assez que Bourget a conclu catholiquement. Les événements antérieurs à une conversion, fussent-ils en eux-mêmes d'ordre naturel, Dieu les ordonne à la grâce, tel l'artiste qui prépare de loin la matière à recevoir la forme idéale qu'il aspire à créer. Mais l'artiste divin se joue parfois singulièrement de nos hésitations et de nos lenteurs. Pour entrer dans ses vues, une disposition intérieure est nécessaire qui appartient déjà à l'ordre de la grâce. Les nostalgies de l'âme, ses aspirations naturelles à posséder toujours mieux, par la connaissance et l'amour, celui qu'elle sait, plus ou moins clairement, être son créateur et son bien suprême, n'y suffiraient pas. La grâce ne peut pas sortir de la nature. Dans *le Démon de Midi* Paul Bourget a montré comment les modernistes ont été conduits, par une conception purement agnostique de l'univers, à considérer le fait surnaturel, et tout ce qu'il comporte, comme une poussée en constante évolution du subconscient ou de l'instinct. Ils appliquaient à la Religion — et ç'a été l'une des causes de leur prestige sur un grand nombre d'esprits, les idées vagues et

imprécises que représentait le mot en vogue: la Vie. « La Vie, c'est l'action. Mettons la vérité religieuse dans l'action, et c'est le Pragmatisme. La Vie, c'est l'inconscient. Mettons la vérité religieuse dans un sentiment issu des profondeurs les plus indéterminées de notre être, et c'est l'Immanentisme. La Vie, c'est le développement. Nous voici à l'Évolutionnisme, qui met la vérité religieuse dans une révélation sans cesse renouvelée, sans cesse adaptée, mouvante et changeante comme le Siècle. » La nécessité pour l'homme d'appuyer sa vie à une doctrine qui ne dépende ni du Sentiment ou de l'Instinct vital, forces aveugles auxquelles on ne saurait demander raisonnablement une règle de conduite; ni de la Solidarité ou de l'Obligation ou de la Justice, assumées par la Conscience dans le sens de l'agnosticisme et du subjectivisme; ni de l'exercice de la raison personnelle, circonscrite dans des limites assez étroites et souvent trompée par la passion et l'intérêt; ni de la coutume et de l'opinion, soumises à tant de variations et de préjugés; ni même des décisions sapientielles des grandes écoles de philosophie pure qu'il est si facile de renvoyer aux questions douteuses; mais d'une révélation extérieure et supérieure à l'homme, et qui ait auprès de lui sa gardienne et son interprète infailible, — a été mise en lumière par Paul Bourget dans un grand nombre de ses essais et de ses romans. Qu'il nous suffise de rappeler certaines pages de *l'Étape* où il résume quelques points de sa pensée là-dessus. Il y met en scène la fille de Monneron, l'universitaire radical et libre penseur, qui avait élevé ses enfants d'après les principes d'une doctrine follement abstraite et subjective. La jeune Julie, pour avoir suivi « tous les cours de morale et de psychologie, d'histoire philosophique et de sciences naturelles qui chargent l'inutile programme des lycées destinés à son sexe » n'en avait pas moins cédé dangereusement au mirage de la vie de luxe et de plaisirs d'une grande ville. « Des âmes critiques et ardentes ne se gouvernent point par des formules aussi vaines, aussi vides que cette morale de la « solidarité humaine », dont le professeur anticlérical avait plein la bouche. Il croyait remplacer par ces deux mots la tradition vivante d'ordre et d'amour incarnée dans l'Église. Il ne s'apercevait pas que cette expression de la dépendance relative des êtres à l'endroit les uns des autres a deux significations: l'une bienfaisante, c'était la seule qu'il voulût voir. Mais toutes les férociétés de la lutte pour la vie ne sont-elles

pas aussi justifiées par cette formule? Le lion est solidaire de sa proie, puisqu'il ne peut vivre sans elle. Seulement sa solidarité consiste à la tuer et à la dévorer. » Que les événements donnent de gravité à ces phrases d'un romancier! La jeune fille songe maintenant au crime d'avortement comme moyen de cacher sa faute. « Une obligation? Pour s'y soumettre, il s'agit d'y croire. Au nom de quoi Julie aurait-elle cru à celle-ci, à ce devoir d'une femme, qui va être mère, de préserver à tout prix la vie de son enfant? — Mais c'est une idée universellement reçue. . . — « Et après, si elle ne l'est pas par moi?. . . » Elle avait trop entendu son père exalter l'esprit critique, le libre examen, ce que le malheureux homme appelait pompeusement la Raison, et qui n'est que le sens personnel, autant dire le caprice et l'anarchie. Étrange discipline qui fait de chaque individu nouveau un juge absolu de toute la société et de toute la morale! La fille du Jacobin y avait contracté cette habitude de se prouver l'indépendance de sa pensée par un mépris systématique des conventions. Dans ces instants d'une crise tragique de conscience, c'était cette fatale manie de révolte contre les préjugés qu'elle trouvait à son service, et tout n'est-il pas préjugé, quand on veut tout réduire au critère de sa propre logique? Comme éléments de résistance, en dehors de l'indestructible instinct qui veut que l'amour maternel s'éveille au cœur de la femme avant même qu'elle ait conçu, que rencontrait-elle? Rien que ces vides et inefficaces principes sans justification supérieure, par lesquels les laïcisateurs insensés d'aujourd'hui prétendent remplacer le Dieu vivant et aimant, le Père céleste, auteur de tout ordre et de toute loi, dont les commandements révélés n'admettent pas la discussion, qui récompense et qui punit, que l'on prie et qui soutient, envers qui l'on se repent et qui pardonne. Pour Julie, qu'était ce Dieu, dont son père ne lui avait jamais prononcé le nom durant son enfance, par scrupule? Et, quand il lui en avait parlé, ç'avait été dans le style de Kant. . . Le Dieu qu'il avait offert aux besoins religieux de sa fille et de ses fils, ç'avaient été le « postulat de la Raison pratique », le « substratum mental de la Justice immanente », la « Catégorie de l'Idéal », toutes conceptions éminemment philosophiques, admirablement dégagées de la souillure des superstitions. Que valent ces quintessences et ces fumées, quand il faut agir et se décider; quand le cœur en détresse a besoin d'un secours qui vienne d'en haut, d'une certitude à laquelle s'attacher pour n'en plus bouger? »

Cette ferme assurance, cette adhésion totale de l'intelligence aux vérités révélées est un don de la grâce. Dans le contenu de la Révélation, il convient de distinguer ce qui appartient aux vérités que la raison humaine peut démontrer, et celles qui dépassent ses forces naturelles absolument. La saine philosophie apporte autre chose que des hypothèses aux questions d'origine et de finalité. Des faits, du donné sensible, elle dégage la nature même des choses, en démontre les propriétés et les lois fondamentales, les ordonne d'après leur degré de valeur intrinsèque. Pour remplir cet office dont l'homme ne peut se passer, il faut qu'elle soit fortement constituée d'après ses méthodes et ses principes propres. Le métaphysique a ses exigences qu'il est vain de demander au physique, au biologique ou au mathématique de satisfaire. C'est dans l'ordre des réalités intelligibles que la philosophie prouve avec certitude l'existence d'un Dieu, cause première et fin ultime de tout, législateur suprême à qui il est nécessaire et bienfaisant de rendre hommage par la soumission de notre intelligence et de notre cœur. Tant de systèmes se heurtent durement les uns les autres au sujet de ces connaissances naturelles et les saccagent, qu'on est bien forcé d'en conclure à l'impossibilité de fait d'en conserver la pureté sans le secours de la Révélation. Quant aux mystères, aux vérités d'ordre surnaturel, la raison, sous la lumière de la foi et avec l'aide de Dieu, peut en acquérir, selon les termes du concile du Vatican, « une certaine intelligence très fructueuse, . . . tant par l'analogie des choses qui sont connues naturellement que par le nœud qui relie les mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme »; mais elle reste impuissante à les démontrer. « On ne prouve pas la religion, dit M. Ferrand à sa fille. On donne des raisons de croire, ce qui n'est pas la même chose. » Et à Jean Monneron qui hésite à embrasser le catholicisme: « . . . est-il vrai que vous ne croyez pas? . . . C'est peut-être que vous confondez deux choses bien différentes, et qui doivent rester différentes, » ce qu'on a appelé « les certitudes du laboratoire et celles de l'oratoire . . . Vous pensez que vous ne croyez pas, parce que vous ne vous trouvez pas, vis-à-vis des vérités religieuses, dans une attitude mentale pareille à celle que vous avez vis-à-vis des vérités physiques et chimiques, par exemple. Mais, moi non plus, je ne l'ai pas. Les dogmes de l'Église dont je suis le plus persuadé: le Péché originel, l'Incarnation, la Résurrection, la Présence réelle,

n'ont pas pour moi la même clarté d'évidence que la loi de composition de l'eau. Qu'est-ce que cela prouve? Que l'objet de la vérité religieuse n'est pas l'objet de la vérité scientifique, simplement, et que les facultés employées ne sont pas les mêmes . . . L'erreur des rationalistes consiste à vouloir réduire un des types de certitude à l'autre » (*l'Étape*).

Puisque les vérités révélées ne forcent pas l'assentiment de l'esprit, leur évidence intrinsèque restant obscure pour nous, il faut bien admettre que cet assentiment porte la trace, implique l'intervention d'une autre puissance. C'est le cœur, la volonté. Paul Bourget en a souvent montré le rôle dans la croyance. On multiplierait les textes. Dans son discours prononcé à l'Académie française pour la réception de M. Émile Boutroux, parlant de Pascal dont on sent l'influence partout dans son œuvre, — d'ailleurs, il n'en fait pas mystère, mais une influence comme modifiée, transformée par un homme qui connaît toutes les maladies de l'âme moderne, voici ce qu'il écrit: « Parce qu'il voit, parce qu'il reconnaît le prix et la grandeur de la Raison, il s'étonne de voir, de reconnaître aussi ses insuffisances. Parce qu'il admire la portée de la Science, il s'arrête stupéfait devant ses limitations. Mais il ne nie pas la Raison. Il ne nie pas la Science. » Il cherche la place de la Raison, « non pour la détruire, mais pour la situer . . . Cette place, il la trouve entre deux puissances d'intuition: les sens, d'une part, qui dans leur domaine, les phénomènes physiques, sont des témoins sûrs, — le cœur, d'autre part, dont la fonction propre est de s'attacher aux choses divines. La Raison, pour Pascal, est un serviteur entre deux maîtres. Sa besogne légitime est de s'unir aux sens, quand il s'agit du monde des corps, et c'est la Science, de se joindre aux impressions de la grâce sur le cœur, quand il s'agit du monde divin, et c'est la Foi. » « Une Conversion n'est pas une œuvre purement intellectuelle, dit M. Ferrand. Sans cela, tout le monde croirait, ou bien personne. On croit avec tout son être, avec son intelligence, certes, mais aussi avec son cœur et avec sa volonté. Il y a des gens qui n'aiment pas à croire, et ils en arrivent à obscurcir pour eux jusqu'aux ténèbres ce qui, pour toi, pour moi, fait évidence et lumière. »

C'est un fait incontestable que les bonnes dispositions morales sont nécessaires à celui qui veut arriver à la vérité religieuse. Mais on ne saurait légitimement leur demander ce qu'elles ne peuvent donner, à savoir

des raisons de croire. Quand on n'aime pas à croire, c'est que l'intelligence connaît déjà la vérité, assez pour en présenter à la volonté les conséquences morales. Libre à celle-ci de les recevoir ou de les rejeter. Dans ce dernier cas, elle ordonnera à l'intelligence de se détourner des raisons de croire, d'en chercher même de ne pas croire qui justifieraient des passions dont elle sent intensivement l'attrait. Ce que l'on cherche alors, c'est bien souvent la liberté de la chair et du sang. Il y a aussi les incrédules par raisonnement logique. Supposons qu'ils cherchent loyalement la vérité. L'acte de foi n'allant pas, tout surnaturel qu'il soit, contre les légitimes exigences de notre nature raisonnable, ils demanderont des motifs de crédibilité. Une lecture, même rapide, de Bourget nous montre que pour lui « les raisons du cœur » ne peuvent suffire. Les hommes qu'il nous présente, presque tous fils de la science, veulent avoir examiné minutieusement les abords du temple avant d'y entrer. C'est Géraud de Malhyver qui écrit, au moment de revenir à la pratique religieuse : « ... je veux ... être descendu au tréfonds de ma conscience, y avoir bien vu clair, m'être prouvé que j'obéis non point à des émotions, mais à une conviction raisonnée, justifiée, que mon acte de retour exprime ma plus intime pensée, que je suis dans la vérité en l'accomplissant, qu'il est *définitif* » (*un Drame dans le Monde*). Mais imbus de fausses doctrines philosophiques, la plus belle part de leurs réflexions et discussions est souvent consacrée à déblayer leur propre intelligence des pierres d'achoppement qui l'encombrent. Les femmes aussi, qui reviennent à la Foi, débattent le pour et le contre de leur démarche. Faut-il croire que Paul Bourget ait craint de tomber dans le féminisme en leur prêtant des discours par trop scientifiques, ou qu'il y ait vu une loi de psychologie qui voudrait que la raison raisonnante cédât le pas, chez elles, à l'intuition? Toujours est-il qu'elles manifestent moins d'exigences spéculatives que leurs compagnons d'incrédulité. Quand M^{me} de Malhyver entend la voix de Dieu, elle ne s'embarrasse pas de longs arguments. Elle se met à genoux et commence à réciter *Notre Père* et *Je vous salue, Marie*, comme lorsqu'elle était petite fille. Au milieu de ses malheurs, « elle avait eu besoin d'un secours, et elle l'avait cherché dans la même direction (que son mari), mais plus humblement, en essayant de redire les prières de son enfance, au lieu de raisonner ». Écoutons M^{me} Darras ra-

conter comment elle a recommencé de croire. Elle voyait sa fille prier, son âme s'ouvrir aux idées religieuses et à l'amour de Dieu, grandir sous cette influence en perfection. « Je l'écoutais prononcer ces mots: *Notre Père* et je lisais dans le fond de son être. J'y voyais la foi absolue dans la bonté de ce Père céleste. Je me disais alors, j'étais bien obligée de me dire: si ce cœur, tout pureté, tout tendresse, tout sincérité, était trompé dans cette confiance, rien n'aurait de sens ici-bas. Est-ce possible? La vie serait un horrible cauchemar, si des élans comme celui de cette enfant vers son Créateur n'était qu'un mensonge. La mère en moi s'est rendue à cette lumière . . . Oh! ce travail ne s'est pas accompli sans combats. Les raisonnements qui m'avaient été donnés contre la religion se sont levés. Aucun n'a tenu contre cette voix de ma fille parlant au bon Dieu. Pourquoi essayer de discuter quand on sent, quand une réalité est là devant vous, vraie comme vous-même, comme l'air que vous respirez, comme les objets que vous touchez? J'ai *cru* de nouveau. » Qu'elle eût réellement perdu la foi, ou que sa conversion n'ait été qu'un réveil de cette foi, délaissée seulement dans les pratiques qu'elle impose, le Père Euvrard, le savant mathématicien sur le témoignage duquel elle appuiera sa faiblesse contre la Science de son mari, avait raison de voir dans son récit le « mystérieux dialogue de Dieu et d'une âme ». Quand Dieu fait sentir sa présence, quel langage opposer à tous les raisonnements, sinon celui d'une expérience mystérieuse, mais réelle, qui renverse les constructions mentales les plus spécieuses, et qui fait paraître bien froides les connaissances rationnelles les mieux établies.

Les raisons de croire, Paul Bourget les demande aux faits, à l'expérience, constituant ainsi une espèce d'apologétique contre les Gentils modernes. Et voici que la science rejoint la religion. « Je vais faire de mon mieux, dit le docteur Pacotte à Géraud de Malhyver qui l'a appelé au chevet de sa femme. Mais l'autre médecin, celui de l'âme, m'aidera beaucoup . . . Cela vous étonne . . . d'entendre un ancien carabin parler de la sorte. Je viens de faire cinq ans d'ambulance . . . , j'ai toujours remarqué qu'une bonne confession mettait mes blessés dans un état de meilleure résistance . . . Et quand je pensais mes pauvres poilus bien en règle avec le bon Dieu, je me récitais à moi-même une phrase de mon vieux maître Grasset que j'ai apprise par cœur. Écoutez-la, elle est si

belle et si vraie: « Le laboratoire et l'oratoire adossés l'un à l'autre, comme deux monuments alliés, s'étayant mutuellement et se complétant pour accroître le plus possible le bonheur et la consolation de l'homme qui souffre dans son âme et dans son corps. » Les génies qui ont accepté les vérités révélées, la solution complète qu'elles apportent à tous les problèmes essentiels de la vie; la stabilité de l'Église au milieu de toutes les hérésies et de toutes les passions qui se sont ruées et se ruent contre elle, et sa fécondité en tout ordre de choses; d'autre part, l'impuissance devant la vie et l'inefficacité des doctrines qui rejettent le Décalogue et l'Évangile; l'anarchie, intellectuelle ou morale, où finissent par tomber les individus et les sociétés qui veulent bâtir hardiment sans le Christ: voilà des faits sur lesquels la raison peut s'exercer pour en conclure que la foi en la révélation est un bien pour l'intelligence et pour la volonté, et qu'il est donc raisonnable de l'admettre. Les petites phrases que Paul Bourget emploie dans ses raisonnements: les effets ne vont pas sans les causes du même ordre, le conséquent est enveloppé dans l'antécédent qui l'explique, nous indiquent que l'apologétique expérimentale, séparée de toute métaphysique, serait insuffisante. Dans l'esprit des philosophies purement positivistes et agnostiques, elle ne va pas loin, et elle enferme ceux qui en font un usage constant et abusif, dans les horizons étroits et déprimants du pragmatisme. C'est un reproche qui n'a pas été épargné à Paul Bourget. Si certaines de ses formules prêtent à confusion, l'ensemble de son œuvre nous montre qu'il faut y voir une méthode de discernement et de vérification, plutôt qu'une attitude de l'esprit qui utiliserait la doctrine religieuse sans espoir d'en considérer jamais la valeur intrinsèque. Il s'en est expliqué clairement dans la préface du roman posthume de Psichari, *le Voyage du Centurion*. Parlant du pragmatisme, — dont le point de vue national est une variété, qui sert à désigner une apologétique uniquement fondée sur l'utilité, il écrit: « Il est certain . . . que la vérité n'a pas pour mesure l'utilité. Il n'est pas moins certain que l'utilité reste une présomption de vérité, en sorte que le pragmatisme, erroné en tant que philosophie définitive, est très légitime en tant que méthode et que commencement d'enquête. Il n'est que la mise en œuvre du précepte sur les faux prophètes: « Un arbre mauvais ne peut porter de bons fruits. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits. » C'est une première étape à

laquelle une âme sincèrement religieuse ne peut pas se tenir. L'action ne lui suffit pas. Ou plutôt l'action, pour elle, n'est qu'un symbole d'une réalité spirituelle que cette âme a besoin d'atteindre. Ernest Psichari dit cela nettement. Son Maxence s'affirme bien que « devant l'Arabe, il est un Franc, tenant sa certitude de sa race à tout jamais consacrée. . . Et que serait sa fierté devant le Maure, sinon une fierté catholique? » Mais son historien, son frère, ajoute aussitôt: « Il reste au fond de lui un sombre tourment. Que les faibles se nourrissent des plus nobles rêves. *Lui, il veut la vérité avec violence.* Il est saisi par la noble ivresse de l'intelligence, et cette fièvre de l'esprit le travaille d'aller à la véritable raison, à cette espérance très sereine de la raison bien assise. Il demande d'abord que Jésus-Christ soit vraiment le verbe de Dieu, que l'Église soit, de toute certitude, la gardienne infaillible de la vérité . . . »

Une fois « bien assise », la raison peut accepter sans crainte les enseignements de la révélation. Pour peu qu'elle en respecte la nature et ne veuille pas, par orgueil ou lâcheté, en restreindre la portée, elle est assurée d'y trouver un accroissement de lumière et un apaisement. Dans les entrelacs d'événements où elle ne voyait hier que le jeu du hasard ou l'interférence de lois naturelles inconnues, dans les malheurs de la vie privée et publique qu'elle regardait comme les effets d'une justice immanente, aveugle et dure, elle découvre maintenant les desseins d'une intelligence suprême, d'un amour infini qui nous poursuit sans cesse pour nous conduire jusqu'à la Rédemption. C'est pour avoir compris que l'essentiel de la vie humaine s'y trouve engagé, que Paul Bourget a si souvent abordé le problème du rachat. Le dogme du péché originel, dont certaines hypothèses sur les origines animales de l'homme ne sont qu'une « vue grossière », a pour pendant celui de la Rédemption. De l'un à l'autre s'étend le tableau de nos douleurs et de nos joies. Si l'on n'accepte que trop naturellement celles-ci, oubliant d'en rendre à Dieu de justes actions de grâces, on repousse d'ordinaire celles-là, on se révolte là contre. Le non-croyant en cherche le plus souvent l'oubli. Il sent comme la fatalité du malheur et que ses agonies ne remueraient pas un atome de l'immense et impassible nature. Alors, il ne reste qu'une chose de vraie ici-bas: s'assouvir le cœur, sentir et aller jusqu'au bout de tous ses sentiments, désirer et aller jusqu'au bout de tous ses désirs; vivre hardiment,

librement, hors des lois et des mœurs, des conventions et des mensonges, avant de sombrer dans l'inévitable néant (*une Idylle tragique*). Ou bien, il essaie de le supporter, le malheur, avec stoïcisme, attendant et hâtant parfois le moment d'entrer dans la nuit qui, pense-t-il, n'aura pas d'aurore (*le Sens de la Mort*). La souffrance seule, loin de nous grandir, peut trop facilement abîmer nos dispositions naturelles les meilleures. « Il n'y a pas de plus complet préjugé, écrit Paul Bourget, que celui dont un vers célèbre s'est fait l'écho :

L'homme est un apprenti, la douleur est son maître . . .

Un maître, soit. Mais d'égoïsme et de dépravation. Il faut, pour ne pas se corrompre en souffrant, accepter l'épreuve comme un rachat. Ce n'est plus alors la douleur qui nous améliore, c'est la foi » (*une Idylle tragique*). Elle nous permet de recevoir patiemment la souffrance, de la rechercher même amoureuxment, dans l'espoir certain d'en contempler un jour le merveilleux prolongement dans un univers spirituel, suprême explication de l'univers sensible. Marsal résume les faits dont il a été témoin à la clinique de son maître: d'un côté, un homme supérieur, Ortègue, muni de toutes les armes intellectuelles, moins celles de la foi, comblé de toutes les faveurs de la destinée. La mort se dresse devant lui. Elle lui représente l'annulation de toute sa vie, la chute de tout lui-même dans le néant. Cet écroulement total de son être, il finit par l'accepter avec une grandeur pathétique, mais c'est la grandeur d'une résignation foudroyée, la soumission désespérée à des forces irrésistibles, souveraines, monstrueuses. Il reçoit la dure réalité sous forme de douleur seulement, et non sous forme d'enseignement. D'un autre côté, un homme très simple, Le Gallic, bien modeste, dont la représentation intellectuelle du monde sensible semble bien modeste également. Devant lui aussi, la mort se dresse. Sa foi lui permet de l'accepter aussitôt, d'en faire la matière de son effort, une occasion d'enrichissement pour lui-même et pour les autres. Sa résignation est un enthousiasme, un amour. « Où l'autre défaille, il triomphe. Où l'autre se renonce, il s'affirme. Pour Ortègue, la mort est un phénomène catastrophique, qui tient du guet-apens et de l'absurdité. Pour un Le Gallic, c'est une consommation, un accomplissement » (*le Sens de la Mort*). Sans la certitude que le rachat est possi-

ble, nos fautes, nos crimes, comme le remarque Georges Muller (*Nos Actes nous suivent*), sont l'ineffaçable trace de la main de lady Macbeth : *venez, venez, venez, venez. Donnez-moi votre main. Ce qui est fait ne peut être défait*. La nature proteste contre cette doctrine de la déchéance irréparable, la fin de tout espoir. Il lui répugne trop de se croire écrasée pour toujours sous le poids de la faute. Elle veut reconquérir le droit de s'estimer encore en se rachetant, sinon aux yeux du monde, du moins à ceux de Dieu. Elle appelle un Rédempteur. Les étourdissements factices où elle se jette parfois pour ne pas voir l'abîme de dégradation se creuser infiniment devant elle, peuvent-ils jamais étouffer cette voix ? Vaines aspirations, pourtant, inefficaces désirs, sans la descente en elle de Celui qui, possédant seul l'image parfaite de sa créature, peut seul aussi la réparer. Pour avoir rejeté cette idée du rachat, et les vérités d'ordre naturel qu'elle suppose, Adrien Sixte se trouvait radicalement impuissant à secourir son disciple. « Qu'avait-il à dire en effet à ce misérable enfant ? Qu'il faut accepter l'inévitable dans le monde intérieur comme dans le monde extérieur, accepter son âme comme on accepte son corps ? . . . Mais cet inévitable, c'était ici la plus hideuse corruption dans le passé et dans le présent. Conseiller à cet homme de s'accepter lui-même, avec les affreuses scélératesses d'une nature pareille, c'était se faire le complice de cette scélératesse. Le blâmer ? Au nom de quel principe l'eût-il fait, après avoir professé que la vertu et le vice sont des additions, le bien et le mal, des étiquettes sociales sans valeur, enfin que tout est nécessaire dans chaque détail de notre être, comme dans l'ensemble de l'univers ? . . . Il y a des créatures qui reviennent du mal au bien, qui tombent et se relèvent, qui déchoient et se reconstituent dans leur moralité. » Oui, mais ce travail de restauration est impossible sans l'idée de la liberté, du repentir, celle d'un juge, d'un Père céleste. Ces réalités, Adrien Sixte les regardait comme des illusions. Aussi sentait-il « son incapacité à rien faire pour cette âme en détresse, et qu'elle avait besoin d'un secours qui fût, pour tout dire, surnaturel ». Un tel secours, M^{me} de Malhyver qui était allée jusqu'au crime, l'a demandé. Elle a reçu le prêtre. Son mari la trouve bien souffrante encore. Mais elle avait dans les yeux, dit-il, « une expression que je ne lui connaissais pas. Ce n'était plus la détresse de la veille, écrasée et sans espérance, l'accablement de l'irréremédiable. Une énergie venait de renaî-

tre en elle. Brisée comme la veille, humiliée, ce brisement, cette humiliation avaient maintenant un sens pour cette âme. Que s'était-il passé ? Simplement qu'elle s'était confessée en se repentant et qu'elle avait reçu l'absolution. L'horreur de ce qu'elle avait dû avouer, elle ne l'éprouvait pas moins fortement. — Au contraire. — Mais un pardon était descendu sur elle, qui mettait au fond de son être comme un apaisement mortifié . . . » (*un Drame dans le Monde*). Qui donc encore pourra répondre aux deux aspirations les plus profondes de l'homme: la justice et le bonheur, et les empêcher de déboucher, par de faciles aberrations, dans les chimères révolutionnaires de l'Égalité absolue et du Bonheur universel ? « Le christianisme seul interprète l'inégalité et la douleur. Il leur donne un sens de justice et d'espérance. Il hiérarchise et il console. Toute œuvre sociale faite en dehors de lui croit semer l'amour, et elle moissonne la révolte; l'apaisement, et elle moissonne la haine . . . Il n'y a qu'un chrétien qui puisse aider le pauvre sans l'humilier et l'encourager sans lui mentir, tout simplement parce qu'il ne lui dit pas: Vous êtes ou vous serez mon *égal*, mais je suis votre *semblable* . . . » (*l'Étape*). Dans son enquête sur les associations ouvrières américaines, l'auteur d'*Outre-Mer* observe qu'avant l'influence étrangère qui leur apporta quelques échantillons de l'agitateur cosmopolite, les programmes de ces associations étaient marqués d'idées chrétiennes: la responsabilité personnelle, l'ordre, la discipline, l'assistance mutuelle. La volonté de permettre à l'ouvrier de « cultiver sa nature divine » les acheminait, par les patients progrès d'un sain réalisme, vers plus de bien-être et de liberté. L'ingérence des nouveaux chefs chasse des programmes les idées religieuses. Ils y substituent le matérialisme qui entraîne avec lui l'enseignement de la haine et de la violence, le vide et décevant espoir d'instaurer ici-bas un paradis de bonheur. « Avec le Christianisme, l'humilité du cœur s'en est allée, et cette noble soumission aux lois fondamentales de la vie humaine, formulées une fois pour toutes dans le Décalogue. » Paul Bourget a montré que la nature sociale, dans son effort pour durer, aboutit aux enseignements de la révélation. Il arrive, certes, que de fausses doctrines conduisent à des résultats apparemment heureux. Remarquons en passant qu'elles contiennent presque toujours des éléments de vérité, et que la nature intervient souvent pour corriger dans la pratique les conséquen-

ses logiques des pires erreurs, le lien entre la pensée et l'action n'étant pas métaphysiquement nécessaire. Mais ces doctrines finissent par se heurter au réel qui leur inflige un démenti. Pour s'en convaincre, il y faut parfois l'expérience d'une longue suite d'années.

Ainsi, sur quelque matière humaine qu'elle s'exerce, la foi découvre les réalités profondes de la vie, les situe, les mesure, et nous en donne, pour ainsi dire, le goût. Elle est comme le sens supérieur du réel. C'est cette puissance de pénétration si étendue à la fois et si exacte, si vraie et si bienfaisante, que Jean Monneron éprouvait au contact d'un grand chrétien, M. Ferrand. Les textes déjà cités témoignent assez de l'attention constante de Bourget à saisir les correspondances intimes entre les vérités révélées et nos instincts les plus fonciers, nos plus saines aspirations. Ajoutons qu'il nous a laissé de beaux passages sur l'accord du dogme de la Communion des saints, rappelé plus particulièrement aux fidèles le premier novembre, avec les désirs de notre cœur de ne pas se sentir irrémédiablement séparé des chers absents, de pouvoir mériter pour eux, de leur être encore bienfaisant, comme les Bienheureux le sont pour nous. « La plus touchante peut-être de toutes, et, à coup sûr, la plus humaine, la plus conforme aux besoins invincibles du cœur », a-t-il écrit de la fête des Morts (*Sensations d'Italie*). Sans doute, quelques-unes des mutuelles relations d'amitié de la nature et de la grâce, indiquées par Paul Bourget, n'apparaissent pas très persuasives. Que, par exemple, le besoin naturel de diminuer le poids des secrets trop lourds par l'aveu volontaire et de trouver, dans cet aveu, un apaisement, aille rejoindre le précepte de la confession, cela ne changera probablement rien à l'expérience des plus fervents. L'on n'est pas sûr qu'Adam et Ève, avant la chute, se soient communiqué tous les secrets de leur intelligence et de leur cœur. Si les enseignements de la foi rencontrent, dans les parties les plus saines de notre être individuel et social, des complaisances qu'il est légitime de regarder comme des justifications d'ordre naturel de son origine et de sa valeur, il n'en est pas moins vrai que ces enseignements et les faits qu'ils sont appelés à expliquer, nous apparaissent souvent si déconcertants qu'il ne nous reste plus alors qu'à répéter avec saint Paul : « Ô profondeur inépuisable et de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles ! Car « qui a connu

la pensée du Seigneur ou qui a été son conseiller? » Ou bien « qui lui a donné le premier pour qu'il ait à recevoir en retour? » (*Rom.*, XI). On ne saurait mesurer à la nature les exigences de la grâce.

Si hautes soient-elles, les lumières de la foi ne doivent pas nous faire oublier les déterminations de la raison. L'oubli de celles-ci dans l'ordre religieux engendre généralement de faux mysticismes. Quelle présomption, par exemple, que de croire éviter, par des appels à la clémence de Dieu, les funestes conséquences de la violation des lois naturelles, sans vouloir les accepter, ces lois, et y conformer sa vie! M^{me} Corbières avait détourné une somme d'argent au profit de son fils. Pour calmer son appréhension du malheur, elle avait jeûné, s'était mortifiée. Son fils disait qu'elle était pieuse, dévote même. Mais elle restait inquiète, et cette inquiétude avait fini par empoisonner son être physique, comme il arrive aussi que certains troubles physiques empoisonnent l'être moral. Que lui disait clairement la raison? Qu'il fallait rendre le dépôt confié, et que cet acte était la première et essentielle condition de la paix intérieure (*l'Échéance*). Au sujet de M^{me} Darras qui, pour se soustraire aux épreuves de son divorce, implorait passionnément une pitié d'en haut et voulait en voir aussitôt des signes réconfortants, Paul Bourget écrit: « C'est une des illusions les plus habituelles aux âmes comme la sienne, déshabituées de la discipline chrétienne, de demander à la prière une efficacité immédiate et perpétuellement arbitraire. Elles ne se rendent pas compte, même dans leur plus sincère élan de retour, que certaines douleurs ne sauraient être écartées par aucune supplication, lorsqu'elles sont une rentrée dans l'ordre, cet ordre éternel, universel, nécessaire, auquel l'homme doit être ramené par le châtiment. Il est si rare qu'il y revienne par un repentir sans épreuve! »

Séverin PELLETIER, o. m. i.

La radiophonie et l'âme française

Le 26 août, jour où commençaient à Québec les fêtes magnifiques du Troisième Centenaire de l'Hôtel-Dieu du Précieux Sang, le Chef du Gouvernement français faisait entendre sa voix digne et sereine, qui parvint au Canada grâce aux ondes. Ainsi aura-t-on eu, en cette semaine, dans l'Ancienne et dans la Nouvelle-France, des raisons consolantes et des raisons anxieuses de penser les uns aux autres. Ces pages sur la radiophonie et l'âme française, comment, en ces heures tragiques, ne pas les mettre au point avec une confiance émue en songeant que l'instantanéité donnée aux nouvelles par la T. S. F. permet de sentir les distances abolies et tous les êtres de bonne volonté à l'écoute des mêmes messages?

En juin dernier, à l'Union catholique du Théâtre qui organise des conférences à Paris, Salle Albert-le-Grand, chez les Pères Dominicains, nous avons illustré la collaboration de la science avec la foi en annonçant précisément ce que les Postes d'État français préparaient pour honorer ce Troisième Centenaire de l'Hospitalisation en Amérique du Nord.

Le projet s'est réalisé. Les trois siècles d'histoire franco-canadienne évoqués à Paris-Mondial en la fête de la Visitation ont été condensés en quelques galettes plates et noires qui, liées par un ruban tricolore, ont été remises par notre Ministère des P. T. T. à Radio-Canada. Pour traverser l'océan, elles ont mis, ces galettes sonores, quinze fois moins de temps que les trois Augustines qui, parties en 1639, de Dieppe, pour un voyage long de quatre mois et fertile en incidents, furent, avec les Ursulines, les premières femmes missionnaires du monde. L'écho nous est venu de la double diffusion à Montréal et à Québec de ces disques auxquels directeurs, artistes et techniciens de notre radio d'État ont apporté des soins dévoués, disons mieux encore: affectueux. Gage précieux: la première de ces cires porte gravée une éloquente présentation de Son Éminence le cardinal Villeneuve, et la dernière une émouvante conclusion de Son

Éminence le cardinal Verdier. Ainsi s'est trouvé une fois de plus vérifié ce qu'un auditeur canadien écrivait, auparavant déjà, au distingué directeur de Paris-Mondial, M. Jean Fraysse: grâce à vous, la vieille France est à la portée de la nouvelle.

La généreuse hospitalité de la *Revue de l'Université d'Ottawa* nous permet de suggérer dans quelle mesure les réponses venues de tous les points du globe encouragent notre station à ondes courtes à poursuivre, en la développant sans cesse, une tâche dont les résonances sont incommensurables.

Émotions d'un jour, politesses éphémères, pense-t-on d'abord, en feuilletant ce volumineux dossier de réponses. Le pense-t-on encore quand on voit un avocat de Louisville affirmer que les émissions en anglais vont resserrer les liens des démocraties à travers les mers et ajouter: « Lors de la dernière crise bien des postes récepteurs, dans notre pays, ont écouté votre station et nous pouvions avoir ainsi un tableau complet de la situation, telle qu'elle existait dans les différentes capitales de l'Europe »? Comment ne pas être ému par ce télégramme émané des Indes Néerlandaises: « Émission 14 juillet excellente, enthousiaste, vive la France généreuse, laborieuse, forte et pacifique. »

Plus loin, cet aveu venu de l'Argentine: « Comme je ferme les yeux pour mieux écouter, mes gosses disent que c'est pour ne pas faire voir que je pleure », voisine avec les félicitations d'un missionnaire heureux d'entendre en Chine la voix de la patrie dont il propage le renom civilisateur . . .

« Depuis que vos postes me parlent si clairement, atteste enfin un correspondant des États-Unis, je commence à croire que la France n'est pas une terre lointaine, mais plutôt une civilisation, un état d'esprit omniprésent qui saura réunir dans une grande famille le genre humain. »

Faire de notre pays un état d'esprit omniprésent . . . Oh! l'émouvant programme! Ambassade de France auprès de l'univers, telle est donc l'inscription qui pourrait figurer sur ce 98 bis du Boulevard Haussmann que rêvent de visiter des auditeurs des deux Amériques. « Nous viendrons vous voir l'an prochain », promettent-ils aussi simplement qu'on dit: je prendrai à la gare l'*Étoile du Nord* ou l'*Oiseau bleu*! Parfois, une petite chanson les a conquis mieux que n'aurait fait un roman-

fleuve. Plus d'un réaliste a découvert, grâce aux messagères invisibles, la primauté du spirituel.

En apprenant de telles réactions, comment les « émetteurs » vivants ne prendraient-ils pas une haute idée de leurs responsabilités? On a pu voir un éminent médecin, le professeur Émile Sergent, docteur *honoris causa* d'une faculté canadienne, s'émouvoir au moment de présenter une évocation de *Laennec, génie français*, à la pensée que sa voix allait retrouver, par delà l'Atlantique, des amis lointains. Sa voix, et un battement de cœur: pour la première fois était diffusé alors par ondes courtes « le cri des organes souffrants », perçu il y a plus d'un siècle par l'oreille infiniment sensible et détectrice de l'inventeur de l'auscultation.

Ce cri, un double appareil en permet en effet l'inscription: le téléstéthophone Lian-Minot, qui diffuse les bruits du cœur et des poumons avec un haut-parleur, et le phonosthétographe Lian-Minot, qui inscrit ces bruits sur disque et en permet l'audition collective. À la collaboration du professeur agrégé Lian et de l'ingénieur Georges Minot, travaillant de concert à l'hôpital Tenon, est due cette invention qui doit tant réjouir l'âme de Laennec, savant généreux, chrétien exemplaire. Quels progrès ne permettra-t-elle pas d'accomplir dans le domaine médical! Par ailleurs, de curieux effets peuvent en être tirés sur le plan esthétique... « Comme j'ai un peu de fièvre, et que mon pouls est souvent trop rapide, écrivait une jeune malade, je me suis amusée à écouter si mon cœur battait à la même cadence que celui de la petite cardiaque. » Une convalescente apporte ce témoignage plus grave: la notion s'y trouve suggérée d'une T. S. F. éternelle, celle des âmes: « Plus que d'autres les malades ou anciens malades qui ont guéri ou espèrent de guérir grâce aux progrès réalisés par la découverte de Laennec ont une douceur à dire un merci d'enfant à celui qui vit de la récompense divine en plein paradis. Ah! que c'est bon qu'une louange ne se perde pas, même sur la pierre d'un tombeau de saint ou de grand homme, et qu'elle puisse traverser les espaces inconnus, les espaces du temps et des lieux et rejoindre la présence réelle de ceux qui ont allumé la flamme d'une joie reconnaissante. »

C'est en mesurant ces répercussions délicates, répétons-le, que l'importance morale de la radiophonie peut être appréciée. Et la nécessité d'orienter les écoutes. Celles-ci le sont en France grâce aux radio-famille,

organisation intelligente et désintéressée qui groupe cordialement à travers la nation tout entière les sans-filistes désireux d'obtenir des émissions saines, respectueuses de la vérité et des traditions qui font la force et la noblesse d'une race. D'autre part, l'hebdomadaire *Choisir*, organe de la Centrale catholique du Cinéma et de la Radio, plante, quand il le faut, dans la brousse des diffusions, le poteau indicatif: *Danger*, et ne cesse de guider les foyers avec ampleur et pénétration.

Le conseiller ecclésiastique de la Centrale, le R. P. Roguet, O. P., s'est acquis la gratitude des fidèles et l'estime de tous par sa maîtrise variée: prédicateur par-dessus les toits, auteur radiophonique, radio-reporter, il est l'animateur de l'Actualité catholique, qui, chaque samedi, donne une synthèse de l'activité religieuse en France et dans le monde. Une rubrique nouvelle, et fort opportune, la micro-théologie, répond à des questions posées par les auditeurs. Ainsi se trouvent éclairées bien des ignorances.

Quant au rédacteur en chef de *Choisir*, M. Jean Morienval, ce critique littéraire de la plus haute valeur ne cesse de mettre au point avec équité, clairvoyance et un équilibre constructif l'attitude catholique devant les nouvelles formes d'expression. Rappelant dans *la Croix*, et pour indiquer l'évolution des mœurs, le mot célèbre d'Ozanam: M. de Chateaubriand m'a dit qu'il n'était pas bon d'aller au spectacle, M. Morienval a excellemment indiqué qu'il fallait « reconsidérer la question pour tout un ensemble de la population et selon nos devoirs envers toute cette population ». Pourquoi? « Parce qu'aujourd'hui le théâtre vient à nous par la radio. La pensée humaine, telle que le théâtre l'exprime, se trouve diffusée à l'infini comme on n'avait jamais pu le faire. Il y a trente ans, une pièce à succès, jouée dans un grand théâtre parisien, avait été vue à la fin de son spectacle par environ cent mille personnes. Ce même chiffre est à la radio le minimum d'une soirée. »

Aussi faut-il souhaiter que plus d'écrivains catholiques témoignent un intérêt direct à l'art radiophonique dont le but primordial doit être « d'atteindre une foule inconnue dont il s'agit avant tout d'éveiller le cœur, l'humanité profonde », comme l'écrivit, dès la naissance des ondes, le R. P. Lhande qui, apôtre de la banlieue rouge, puis de la banlieue

verte, ne cesse d'évangéliser cette banlieue bleue de l'espace dont il fut il y a douze ans déjà le premier missionnaire en France.

Puissent les auditeurs canadiens avoir capté clairement, en juillet dernier, l'émission de *la Gascogne* de M. Joseph de Pesquidoux. Dans la série des « Provinces françaises » due au fécond esprit d'initiative de M. L.-W. Porché, cette évocation enregistrée constitue une œuvre maîtresse. En l'écoutant, cette leçon de ferveur, de dignité, d'énergie françaises, nous songions aux livres déjà classiques que cet éminent exaltateur de la grandeur et de la servitude rurales a nourris de l'expérience la plus noblement vécue. Ces livres-là, nous disions-nous, ce sont des rosiers certains de la pérennité, qui ne cesseront de refleurir sous le regard des lecteurs. Ce sont des flacons d'Armagnac qui se dégusteront sans être taris. Une diffusion donne seulement le parfum des rosiers, l'arome de la liqueur. Mais que ce parfum-là porte à travers le monde toute l'essence d'une province française, n'est-ce point immense? Et ne doit-on pas savoir gré au car d'enregistrement qui roule sur les routes de France pour détecter tout ce qui, dans le patrimoine national, est délectable pour l'oreille et tonique pour l'esprit?

Ce car, en effet, est utilisé de plus en plus fréquemment, non seulement pour de simples « documentaires », mais pour des œuvres qui, par la liberté de leur développement littéraire étayée sur l'authenticité de leur « décor sonore », essaient de réussir un compromis entre le radio-reportage et le théâtre radiophonique proprement dit. Ainsi l'avons-nous suivie, cette auto magicienne, pour évoquer quelques « anges de Paris » : sœur de Saint-Vincent de Paul surprise aux Halles, Petite-Sœur de l'Assomption interrogée dans un logis ouvrier, Fille de la Sagesse réconfortant les pires détreesses dans un asile de nuit, et sœurs aveugles de Saint-Paul, dame au ruban jaune et rouge de la Protection de la Jeune fille, cheftaine entourée de ses petits « loups » et directrice de pouponnière.

Le micro portatif qui, dans une crèche ripolinée d'espérance, avait été tendu à un poupon modèle qui le caressa comme il eût caressé une pomme noire, luisante et bonne à manger, serait-il admis, cet indiscret, à l'honneur de pénétrer dans un cloître? Oui, grâce à la bienveillante collaboration d'Anges de la Prière, elle put se coller, cette oreille du micro, contre la grille dévoilée du chœur, rue Tournefort, chez les Bénédictines

du Saint-Sacrement, pour capter les matines que, seul, l'Hôte du Tabernacle entend entre une heure et demie et trois heures du matin. Ces orantes, appelées aussi Dames de Sainte-Geneviève, chantèrent avec une grâce céleste; elles sentaient qu'à travers ces psaumes on leur demandait de faire passer toute la puissance médiatrice de leur vie immolée. En l'occurrence, la parfaite modulation d'un motet grégorien n'importait pas autant que la résonance de ces temples vivants habités par l'Esprit-Saint.

En effet, rien ne ressemble autant à l'âme que la voix. Un haut esprit comme Pierre de Nolhac redoutait sa faiblesse devant les artifices des décors et les lumières de la rampe. Il acceptait par contre avec plus de sécurité les fictions invisibles. Il croyait davantage à l'authenticité d'un timbre qu'à celle d'un visage. Ainsi remplissait-il à la fois son rôle d'historien, chargé de déceler la vérité, et sa mission de poète habile à sublimer le machinisme lui-même en y puisant les éléments d'une nouvelle mythologie. L'essentiel, c'est de faire, des progrès scientifiques, les serviteurs des idées.

Ce problème se pose avec acuité à l'observateur qui se trouve dans l'auditorium au moment d'une réalisation radio-théâtrale. Entre ces murs silencieux, imperméables aux bruits extérieurs comme une cellule monastique, l'union sacrée se forme entre artistes et techniciens de croyances, d'opinions, d'éducation diverses; l'heure H va sonner: celle où ils vont monter pacifiquement à l'assaut des intelligences et des sensibilités.

Quand la lampe verte s'allumera, ils sauront que cette lumière les met en communication avec le monde. Toute conversation particulière sera interrompue. L'acteur qui oserait penser à autre chose et le montrer ne serait-il pas foudroyé du regard par l'animateur? La tension sera si vive que le micro fermé, en restituant leurs manuscrits, les interprètes garderont un petit tremblement au coin de la bouche. S'ils ont réussi à divertir, ou à émouvoir, le sauront-ils? Ailleurs ils ont connu la fièvre des applaudissements. Aussi peut-on imaginer qu'ils éprouvent un serrement de cœur chaque fois qu'ils ont fini de jeter dans le trou du micro la semence mystérieuse de la parole. Mais, si, pareils aux veilleurs de Saint-Jacques de Compostelle qui orientaient les pèlerins dans leur progression vers la basilique, les auteurs et les acteurs radiophoniques ne peuvent dénombrer tous ceux auxquels ils montrent le chemin des royaumes invi-

sibles, ils n'en croient point pour autant leur prestige amoindri ni leur mission inféconde.

Leurs camarades de la scène ne les ébranlent plus en s'écriant: devant le micro la présence tangible du public nous manque. C'est qu'il s'agit de savoir si la rampe qui, dans une salle, sépare la scène du public, ne crée pas une ligne de démarcation plus nette et plus infranchissable que le mur du studio traversé de part et d'autre de vibrations, vibrations de l'émetteur, vibrations des récepteurs. Il s'agit de savoir si les artistes, à force d'intensité et de sensibilité, ne peuvent communiquer au public, invisible et qui ne les voit pas, une sensation plus proche et plus éblouie de présence. Question où la spiritualité se trouve mêlée à l'esthétique, et qui a trouvé, croyons-nous, une réponse affirmative à travers des témoignages d'auditeurs aussi spontanés que significatifs.

En en prenant connaissance, après la diffusion d'une œuvre religieuse qui souhaitait suggérer la permanence de la Passion, plus d'un artiste a compris que le studio s'élargissait infiniment, et que des auditeurs, qui ne se fussent jamais rendus au théâtre, l'avaient accompagné dans son voyage à travers le temps, à travers l'espace.

Elles étaient là, cette jeune fille paralysée qui ne quittera jamais son domicile étroit dans la capitale, et cette autre, depuis onze ans immobilisée dans un domaine provincial. Pour toutes deux, un prodige intermittent, mais apparenté cependant au miracle de l'Évangile, s'était accompli: Prends ton grabat, et marche. Elles étaient sorties à l'appel des voix errantes. L'enchantement des ondes abolissant les distances, elles étaient entraînées à Jérusalem, puis à Rome, puis aux Indes, à la suite d'une foule que nul ne pouvait recenser. Tel prêtre aveugle revoyait des paysages autrefois familiers, il imaginait des sites dessinés par une inflexion. Et les émotions de ce voyage auditif nous parvenaient ensuite sur une page deux fois difficile à déchiffrer: les lettres étaient déformées, les mots chevauchaient. Et comment surtout les deviner, sinon à travers des larmes?

Ainsi les artistes, ces oiseleurs d'âmes, sentent présents les vivants dispersés, et même, oserai-je l'ajouter? certains auditeurs qui les captent désormais au delà les frontières d'une autre vie. Comment ne pas songer ici à la vieille maman de l'aviateur Codos? Elle, qui avait l'habitude

d'ouvrir aux voisins sa maison et son poste les jours des grands raids de son héros, les ouvrait aussi en des occasions moins familiales. Puis elle écrivait aux « amis » entendus en commun, avec l'affection d'une aïeule qui bénit . . . Ô communion des âmes!

Quand un interprète, inhabile devant le micro à « sentir » son public, croit que celui-ci lui manque, c'est donc, en réalité, qu'il a manqué aux invisibles, en n'ayant pas assez de foi, pas assez d'amour. Qu'il en déborde, au contraire: avec sa voix, il peut créer un monde. Nous songions à cela un jour que le grand artiste Georges Colin, bien connu au Canada, où il est allé huit fois et rêve de retourner, réalisait une œuvre assez complexe. Nous avions devant nous la cage vitrée, qui est contigüe à l'auditorium et où le mélangeur de sons, alchimiste en veston, équilibre les sonorités et dose les puissances. Ne représentait-il pas la Technique? Eh bien! le moment vint où cette Technique se laissa prendre aux sortilèges de l'art. Son représentant penchait son visage sur la vitre. Et tandis que la main droite, honnêtement, restait à portée des manettes, la gauche esquissait un geste qui voulait dire: « Comme c'est beau, regardez. »

Qu'y avait-il alors d'extraordinaire dans l'auditorium? On n'y tournait pas le grand rouet des brises. On n'y remuait point la tôle shakespearienne des tempêtes. On n'y créait point, avec de petites toupiques vertes ou rouges, des nichées en délire de rossignols artificiels. Et à l'entre-choquement hasardeux des noix de coco n'était pas suspendu

Le piétinement sourd des légions en marches.

Il n'y avait rien à signaler en vérité, hormis le miracle quotidien et toujours éblouissant d'interprètes qui vivent leur rôle. Et ce que l'oreille irrésistiblement désignait au regard, c'était Georges Colin, debout au bord du micro comme au bord d'un gouffre de l'autre côté duquel s'ouvrirait le paradis, Georges Colin, avec, sur toute sa personne, la volonté à la fois humble et souveraine de convaincre le monde. Tout était donc dans l'ordre: la Technique restait servante de la pensée. Ainsi, la machine à faire du bruit — dont les dangers évidents furent dénoncés avec éclat par M. Georges Duhamel — pourrait devenir une machine non seulement à rénover les arts, mais encore à orienter les esprits et à rappro-

cher les peuples. Les ondes ont un prestige lyrique, une mission sociale. Elles doivent faire circuler les globules rouges de l'amour à travers les veines bleues de l'espace.

Plus d'un intellectuel prend les ondes pour de fausses déesses, des idoles qui risqueraient de faire désertter ces tables de la loi: le livre. Comme si le papier, le papier promis à un retour de plus en plus rapide à la poussière, de nos livres mal brochés, l'ébonite, le cuivre ou le verre incassable des disques, et l'acier insolemment durable des antennes n'étaient point au même titre des auxiliaires de l'homme! À préciser les torts et griefs réciproques de ces prétendus rivaux, on perd plus de temps qu'il n'en faudrait pour les liguer en un front unique: celui de la civilisation.

Certes, ce serait à tort qu'une carence collective de l'attention visuelle, l'accélération croissante des moyens de locomotion et de transmission des idées amèneraient nos contemporains à préférer pratiquement la pensée parlée à la pensée écrite, en soi beaucoup plus efficace que la première. Mais déplorer ce fait n'y porterait aucun remède. L'on conçoit aisément par quels moyens la radio peut éveiller la curiosité, l'entretenir et l'accroître, en l'orientant vers le livre, en suggérant ce que ce dernier peut définir, en amorçant ce qu'il doit développer. La vertu apéritive des ondes ne doit pas être exploitée au profit d'appétits vulgaires, mais susciter au contraire les plus vivifiantes avidités. C'est ce but constructif que s'efforce d'atteindre de plus en plus la radio française, avec, évidemment, une aisance, une mesure, une variété qui ne relèvent d'aucun totalitarisme.

Si l'élément capital du réarmement matériel semble être l'aviation à cause de la rapidité des ailes, un élément essentiel du réarmement moral n'est-il point constitué par la radio, à cause de la rapidité des ondes, de leur omniprésence, et parce qu'elles sont intégrées dans le service public? Un service public, c'est peut-être leur servitude, c'est aussi leur grandeur. La crise économique, les risques de conflit international peuvent faire marcher les linotypes au ralenti. La Machine à moudre des paroles, elle, ne cesse de tourner. Un poste de T. S. F. devient à de certaines heures une usine pacifique de défense nationale. Mais alors que les canons, on les forge dans le dessein de n'avoir jamais à s'en servir, les paroles, ces paroles qui volent, commencent sur-le-champ leur raid, leur raid myria-

daire, comme eût dit Verhaeren, et le frisson émis par elles ne cessera jamais de se répercuter.

Inscrivons-le en passant à l'actif de la radio: elle nous fait « accompagner les événements », selon le mot charmant d'une Sud-Américaine. Et cette faculté-là n'encourage pas l'égoïsme, mais accroît au contraire les responsabilités de l'homme de cœur. Naguère, Renan s'était félicité de n'avoir pu arriver à temps au chevet de sa sœur. Le spectacle de l'agonie et de la mort d'Henriette eût risqué, déclarait-il, d'altérer en lui la sérénité nécessaire à l'exercice de la philosophie. Il est bien évident que celui qui veut atteindre à cette sérénité doit renoncer à l'usage de la T.S.F. Mais n'est-ce point l'honneur de l'individu que de se laisser traverser par tous les S. O. S. qui montent de la collectivité? Le fameux « j'ai mal à votre poitrine » lancé par M^{me} de Sévigné à M^{me} de Grignan s'élargit singulièrement depuis qu'un incessant contact nous relie aux inquiétudes et aux désastres du globe, comme aux prouesses des héros, aux sursauts des races. Honte à qui, informé d'un attentat à l'instant où il se commet, n'a point mal à la conscience de notre mère l'humanité!

À travers l'espace, certains détails s'amplifient singulièrement. Telles sonorités, ou telles omissions, obtiennent une résonance poignante. Celui qui, prenant les ondes allemandes au moment des funérailles du chancelier Dollfuss, y entendit transmettre du jazz, l'oubliera-t-il jamais? Et comment ne pas se souvenir qu'à la Noël dernière, les antennes de tous les pays chrétiens, sauf celles des Soviets et du Reich, ont vibré de cantiques, de carillons, de célébrations du Saint Sacrifice? Pour la Russie et pour l'Allemagne, il semblait donc que Jésus ne fût pas né. La France, elle, avait délégué vers la crèche de l'espace les bergers de ses traditions populaires, et ses mages; les artistes étaient en route, avec d'innombrables présents sonores dont les plus goûtés furent certains Noëls chers aux cœurs canadiens comme aux cœurs français... En de pareilles circonstances un pays révèle son âme vraie.

De cette âme, les auteurs radiophoniques français, du *Marathon* de M. Fernand Divoire aux *Dernières Manœuvres* de M. Marc Denis, ont donné de puissantes évocations. Nous n'en connaissons point de plus significative que *le douzième coup de minuit* où M. Carlos Larronde, poète, philosophe et dramaturge, propose l'exemple des bâtisseurs de

cathédrales, ces sublimes optimistes qui faisaient des plans non quinquennaux, mais séculaires, alors que tant de défaitistes croyaient à la fin du monde . . .

Ô souvenirs, musique enregistrée,
Tournez, tournez vos disques noirs . . .

En songeant que ses archives de la Parole deviendront la mémoire sonore de la Patrie, nous évoquons, en cette dernière semaine d'août 1939, un petit disque très grand qui pourrait avoir le pathétique honneur d'être un jour « en situation ». C'est une cire unique où une voix à la fois stoïque et sans éclat, en tenue de campagne, celle du Maréchal Joffre, lit l'ordre du jour de la Marne. On ne l'a point passé, ce disque, le matin de juin où fut inaugurée la statue du Maréchal, au Champ de Mars, face à l'École Militaire. Il faut réserver cette émotion pour de grandes heures en priant Dieu que celles-ci n'arrivent jamais. Ressuscité à travers des centaines de mille haut-parleurs, ce timbre plus péremptoire d'émaner d'outre-tombe n'imposerait-il pas à la nation aux écoutes d'immortelles consignes, celles de l'Âme française?

Cita et Suzanne MALARD.

ACTE D'ESPÉRANCE

Du haut du Sacré-Cœur, je voyais Notre-Dame
Au soir rouge d'un jour orageux, où l'écho
De mots chargés de poudre ébranlaient encor l'âme.
On peut voiler le plus beau site avec un mot.
Un avion planait et, songeant que des ailes
Hostiles pourraient poindre une nuit, je surpris
Mon anxieuse hâte à remplir mes prunelles
De tous les aspects de Paris.

Aux trésors de la plus fascinante des villes
Mon admiration se suspendait avec
L'émotion qu'on a pour les choses fragiles . . .
Comment la contempler désormais d'un œil sec?
Seraît-ce vrai qu'il suffirait du trait de plume
D'un agitateur fou pour qu'il ne restât plus
Rien de la capitale exquise où se résume
L'apport des siècles révolus?

Une image soudain dansa dans ma mémoire
Ainsi que, dans la Bible, a dansé Salomé.
Mais la tête de Jean, ceinte de pourpre gloire,
Sur l'écran de mon rêve, allait se déformer:
À la place du chef, les deux tours de l'église,
Depuis sept siècles, pur honneur de la cité,
Sur le plateau sanglant du crépuscule, gisent...
Paris serait décapité?

Quoi! Paris, le creuset unique où se refondent
Toutes les races, le miroir devant lequel
Le plus civilisé des sourires du monde
Craint de ne point paraître assez spirituel,
Tout cet enchantement velouté, tout ce tendre
Abandon mesuré dont chaque nation
Est jalouse pourrait être le lit de cendre
De la civilisation?

Plus il était grand, plus je sentais illusoire
Le péril suspendu sur nos fronts. À l'excès
Du risque répondait l'excès de notre gloire.
Ces illustrations du prestige français:
Le Luxembourg, l'Arc de Triomphe, l'Obélisque,
Nos fils diraient leurs noms tout bas comme des noms
De morts? Oui, siffle l'ennemi. Qu'importe, puisque
Notre âme, elle, s'exclame: non.

Paris périr lorsque la France est immortelle.
Quand l'un par l'autre se sauvèrent si souvent!
Mais ne plus croire en lui, ce serait douter d'elle!
Ce cœur cesser de battre en ce corps si vivant!
Non, non, qu'un défaitisme asphyxiant s'acharne
À suffoquer les confiances! Moi, je crois
Que, demain, le nouveau miracle de la Marne
Se ferait par-dessus les toits.

Car Guynemer monte la garde des nuées.
Et Geneviève, de son pont, descendrait si
La Seine lui montrait l'ombre de la ruée
Barbare s'allonger sur le fleuve obscurci.
Et nous oublions trop que, pour barrer les routes
Aériennes, déjouer les vils desseins,
Nous pourrions disposer de tous nos morts, de toutes
Nos ailes, et de tous nos saints!

Ainsi, le doute était fauché par des bourrasques
De souvenirs sonnant l'Angelus, et, malgré
Les essais de sirène et les dépôts de masques,
Puisque Paris me survivrait, j'ai respiré.

Mais j'ai su que j'étais mobilisée, ô France.
Dans cette légion de l'espace où la voix
Une et mille, invincible et sans arme, s'avance
Sur tous les chemins à la fois.

Nous sortirons de nous pour aller vers les âmes
En jetant nos destins au creuset du micro.
Ne hâterons-nous point le dénouement des drames
D'où surgira demain l'Équilibre nouveau
Si nous faisons mûrir, sur le cep de l'Antenne,
Aux grappes de l'Amour, le vin de la Pitié?
Berçons toutes les nuits au creux de notre haleine
L'espérance du monde entier.

Et, de l'Âme française, enivrons les espaces!
Que son message rebondisse par-dessus
Murs des intimités et frontières des races.
Qu'il réponde: présent, aux S. O. S. reçus . . .
Alors, les nations sauront ce que nous sommes.
Et Dieu, le Dieu de charité, fera crédit
À ce siècle en voyant le cœur de tous les hommes.
Branchés sur le cœur de Paris.

Suzanne MALARD.

Marie de l'Incarnation

éducatrice

« Laissez venir à moi les petits enfants. » Quand Jésus prononce ces paroles, il envoie à travers le globe des échos qui portent aux temps les plus lointains la grande loi de l'éducation chrétienne.

L'Église, son Épouse, Fille de l'Esprit-Saint et Mère de l'humanité, s'emploie à exécuter cet ordre, mettant en œuvre la tendresse et la fermeté des familles, suscitant pour les secourir le dévouement, voire l'héroïsme de certaines âmes qui laissent tout pour se consacrer aux tâches éducationnelles, moyen puissant de conquête aux mains des apôtres de Jésus-Christ.

En mai dernier, Son Éminence le cardinal Villeneuve, O. M. I., marquant que l'arrivée des Ursulines il y a trois siècles fut « l'une des plus grandes grâces » accordées par le Seigneur à notre pays, évoquait avec une profonde émotion la qualité surhumaine de nos premières missionnaires ¹.

Or, si l'une d'elles, Mère Marie de l'Incarnation, allait être sous les yeux de son Ordre une fondatrice et une très grande religieuse, dans les annales spirituelles une mystique sublime, dans l'Église une pierre de fond et dans la patrie un pionnier intrépide, elle prendrait aussi figure d'une éducatrice vigoureuse qui pétrit tout ce qu'elle touche, mène au Christ et à la civilisation et parvient à des résultats durables grâce à cet art subtil qu'elle manie à un haut point de perfection, l'art d'éduquer, dont le monde a un profond besoin, qui fit d'elle la créatrice, puis la protectrice inlassable de notre nation.

Enseigner Jésus, former à une vie plus humaine, voilà au berceau de notre pays l'œuvre qui, pour sa part, a jeté une gloire bien pure sur la

¹ *Sem. Rel. de Québec*, n° 37, 11 mai 1939, p. 579.

vénérable et ses compagnes dont nous avons célébré le troisième centenaire dans les transports de la piété durant l'année qui vient de s'écouler.

Tout révèle Marie de l'Incarnation éducatrice. Tout sert d'exemple, en elle, à nos religieuses et à nos parents, dans leur travail d'éducation. Tout, en elle, invite notre jeunesse à estimer la formation précieuse reçue dans nos institutions, à la désirer complète, que dis-je? à ambitionner cet apostolat nécessaire.

* * *

La messe, les sacrements, la liturgie, le catéchisme suffisent-ils à la formation d'une âme? Non.

Dieu est un être spirituel qui pour établir une relation personnelle, intime et fervente entre lui et l'âme entend que la religion soit avec lui affaire d'amour comme de justice. La grâce surgit, porteuse de charité brûlante, destinée à communiquer la vie divine et à la développer, capable de surnaturaliser les actions et alors d'ouvrir le ciel qui, sans la mystérieuse eau jaillissante d'éternité, demeure fermé aux plus belles œuvres. Le Christ en est l'auteur par sa naissance, par sa vie et par sa mort que nous montre l'Évangile avec une simplicité séduisante; c'est bien lui le fondateur de cette religion de tendresse, de ce christianisme vital et intérieur, instrument de Dieu pour pénétrer nos vies.

Nous faire penser, aimer et vouloir comme lui, sous l'influence de Jésus vivant en nous, voilà le grand dessein de Dieu sur nos âmes, voilà l'épanouissement de l'éducation, rien de moins qu'une forte personnalité religieuse, vie puissante, immortelle à l'image de la Trinité dans le Christ Jésus.

Quelle distance de cette religion fascinatrice qui forme, à certaines caricatures rebutantes qui gâtent!

La seule préservation de l'enfer, la recherche d'avantages terrestres, la fidélité aux traditions ancestrales, l'usage de ces formules magiques dont on attend le salut, la résignation triste aux défenses de la loi divine, la messe entendue sans attention ni intelligence ni amour, l'instruction religieuse surveillée pour le compte d'une vanité: tout cela n'étant pas éducation, état d'âme, attachement à Dieu personnel et actif, tout cela ne

forme pas parce que tout cela, vide en somme, ne s'empare pas des facultés, ne les domine pas, ne les conduit pas au terme final unique de toute action ².

Dès lors, la grande tâche que de créer au cœur de la jeunesse l'élan de la foi et de l'affection dans le Christ pour lui permettre de toujours rester fidèle après le foyer, après le couvent ou le collège, surtout de s'enrichir au contact de l'expérience jusqu'à l'âge parfait de la vie divine, but de l'éducation!

Oui, l'imposante tâche! Et qui exige de l'éducateur une vie forte, c'est-à-dire une culture de ses ressources, une expérience des réalités, l'art de vivre en Dieu au centre des obstacles, le zèle apostolique au sein de la masse, le secret de découvrir les convenances des arrangements divins, raisons qui déterminent les jeunes à estimer leur foi.

Les jeunes, pour ficher racine au sol religieux, pour s'élancer ensuite comme des tiges fermes dans une atmosphère de naturalisme, réclament du maître cette force intérieure qui soit un exemple, mais aussi le témoignage d'une âme, du Christ, de la Trinité. L'éducation est un don, le don de soi, le don de Jésus, le don de Dieu: voilà pourquoi elle suppose chez celui qui en a charge une vie intense, une religion profonde et bien appuyée.

À cette fin, que l'éducateur vive du Christ! Par lui, c'est le Christ qui enseigne, qui agit, qui travaille les jeunes âmes. En conséquence, qu'il soit paternel, doux et humble de cœur, inlassablement dévoué à faire grandir les enfants de Dieu dans lesquels il découvre la merveilleuse vie du baptême et l'aube des clartés de l'au-delà; qu'il soit chrétien, imbu de l'esprit surnaturel, fier de l'Évangile, prompt à faire agir la foi dans les sciences, les événements et les problèmes actuels; qu'il soit humain aussi, je veux dire adapté à son temps, incliné à prendre les jeunes tels qu'ils sont avec leur soif de confiance et de dévouement non moins que de liberté, à les aimer quoi! à s'immoler pour eux.

Voilà ce que doivent être l'éducateur et l'éducation pour enseigner Jésus.

² *Problèmes d'Education Religieuse*, VI^e Congrès International de l'Enseignement Secondaire Catholique, Luxembourg, 1936, p. 11-26.

Or, la vénérable Marie de l'Incarnation a rempli au parfait tout ce programme.

Nous allons l'interroger. Elle-même va nous dire, sans s'en apercevoir puisqu'elle n'a jamais abordé de front ce sujet, comment elle a compris son rôle d'éducatrice.

D'abord, elle possède un sens très sûr de la religion. Elle écrit à une religieuse: « Soyez ignorante tant qu'il vous plaira des choses de la terre; pourvu que vous sachiez et connaissiez le suradorable Verbe incarné, vrai Fils de Dieu, maître et souverain amateur des âmes, vous êtes savante de la science des saints ³. » Ce langage jaillissait de l'expérience.

La vénérable se tenait dans un colloque continuels avec Notre-Seigneur, elle le voyait « par un envisagement tout intérieur » d'une indicible suavité où Dieu lui laissait entendre qu'il voulait lui retirer le secours sensible de l'humanité du Sauveur pour mieux l'inonder de sa divinité ⁴. Toute sa religion reposait là, en Jésus-Christ.

Si elle admire la sainteté et la majesté de l'Église, si les cérémonies liturgiques, les processions, les bannières, le saint ostensor la transportent, si les sacrements l'enivrent, si les trésors du saint Évangile l'attirent, si les âmes l'intéressent et la détournent des vanités du monde, c'est qu'en tout cela elle aperçoit nettement Jésus-Christ. Même explication au sujet de cette obéissance intelligente et généreuse qu'elle voue à son père, à son époux, à son beau-frère, à ses directeurs, à ses supérieures et, plus tard, à son évêque M^{sr} de Laval, cela au prix de lourds sacrifices, mais par imitation de Jésus pour la pure gloire de Dieu et à cause de sa volonté souveraine. Comme aboutissement, son intérieur est ravi trois fois dans le mystère de la Sainte-Trinité.

Son amour du Christ puisé dans une religion véritable fait de Marie de l'Incarnation une amante passionnée de l'Église et des âmes, ce qui achève en elle, sous l'aspect religieux, la parfaite éducatrice.

Assoiffée du salut des infidèles et des âmes abandonnées, elle volerait partout à la suite des missionnaires pour aller les racheter et réparer ainsi le royaume de son divin Époux. Même, elle s'offre pour cela

³ *La vénérable Marie de l'Incarnation*, par une religieuse ursuline, Paris, 1910. p. 358.

⁴ Dom Albert JAMET, O. S. B., *Le Témoignage de Marie de l'Incarnation*, Paris, 1932, p. 27, 39.

en sacrifice, faudra-t-il donner mille vies. Elle conjure le Père éternel de la mettre en état d'exécuter les commandements qu'il lui a faits de bâtir, en Canada, une maison où il serait glorifié avec Jésus et Marie ⁵.

Parvenue sur le champ de son héroïque apostolat, elle crée une véritable chrétienté par les nombreuses recrues qu'elle amène à l'Église. Elle lutte contre les péchés causés dans le peuple par l'eau-de-vie; ses armes sont: l'offrande en victime, la sanctification de sa communauté fervente, les conseils autorisés et maternels donnés aux familles derrière le mur de son cloître, et ses incessantes supplications. À ce sujet, M^{sr} de Laval déclare: « Nous ne doutons pas que ses prières n'aient obtenu en grande partie les faveurs dont jouit maintenant l'Église naissante du Canada ⁶. »

Et quel enthousiasme au milieu de ses pénibles travaux! « Je me souviens, écrit M. de Bernières, que cette grande religieuse parlait admirablement de l'excellence de la vie apostolique, et qu'elle en avait des sentiments exquis ⁷. » Trouvant plein de charmes tout ce qui touche l'éducation des sauvages, malgré les difficultés elle se lance dans l'étude de leur langue, afin de « faire sortir son cœur par sa bouche » et de leur dire son amour de Dieu, de toutes manières, quelquefois par des colloques à haute voix que ses ouailles répètent après elle ⁸.

Certainement un motif supérieur l'inspire. Sans cela, elle ne se livrerait pas avec une aussi délicieuse allégresse à nourrir et à habiller, à instruire et à civiliser des filles sauvages peu inclinées par goût à la vie du couvent, capables tout au plus de susciter les pires renoncements. Seul, sans doute, l'amour de Dieu et des âmes explique cette réflexion de la vénérable: « Si nous avons quelque peine dans le Canada, c'est de n'en pas avoir et de ne pas assez souffrir ⁹. »

Et ces valeurs vitales, qui ne s'enseignent pas, mais s'apprennent par l'exemple, Marie de l'Incarnation les porte partout: auprès de ses novices et de ses sœurs qu'elle aide fermement à remplir leur très haute vocation; auprès de ses enfants qu'elle supporte et attire « à bien faire par la douceur et par les caresses ¹⁰ ». « Chacune n'avait qu'à jeter les

⁵ Abbé H.-R. CASGRAIN, *Marie de l'Incarnation*, Québec. 1864, p. 250.

⁶ *Id.*, *ib.*, p. 462.

⁷ *Id.*, *ib.*, p. 251.

⁸ H. BREMOND, *Histoire du Sentiment religieux en France*, t. VI, p. 123.

⁹ *La vénérable M. de l'Inc.*, par une rel. ursuline, p. 200.

¹⁰ *Ib.*, p. 138.

yeux sur elle pour être touchée de dévotion », écrivit le Père Charlevoix. Pareille personnalité, cela se comprend, élève les âmes qu'elle fréquente. C'est celle d'une grande éducatrice. Notre Ursuline l'emploie toute à la formation des âmes et de notre jeune peuple en enseignant Jésus-Christ.

* * *

Sa tâche commence par là. Mais, pour être encore plus humaine, elle dévale au domaine profane et se déploie là aussi avec ampleur. Ce qui s'explique par ces paroles profondes: « Plus on s'approche de Dieu, plus on voit clair dans les affaires temporelles et, à la faveur de ce flambeau, on les fait beaucoup plus parfaitement ¹¹. » Notre vénérable en était convaincue, l'Esprit-Saint lui donnait en tout le succès ¹², non sans exiger l'accomplissement du devoir et l'exercice des aptitudes les plus heureuses.

Le devoir de l'éducatrice se résume à comprendre et à servir la jeunesse ou l'enfance.

Comprendre une âme, c'est se pencher sur elle, l'observer telle qu'elle est, deviner avec un certain flair plein de bienveillance quelques-uns de ses mystères intimes, juger avec calme les gaucheries de l'inexpérience et se comporter toujours avec une franche simplicité. Ici n'entre pas la solennité doctorale et compassée, magistrale et dominatrice, qui gêne, rebute, renferme ou révolte l'adolescent.

Mais comprendre prépare à servir. Et servir, c'est répondre au besoin. Or les jeunes ont besoin de confiance et d'affectueux dévouement. Quand un éducateur clairvoyant leur accorde ces trésors, ils s'épanouissent peu à peu dans le sens qu'on leur montre, le bon. La confiance force leur réflexion et façonne leur personnalité; le dévouement comble leurs lacunes. D'autre part, le soupçon les indigné et les aigrit en leur inspirant le dégoût de la discipline, tandis que l'incurie paralyse leur progrès.

L'Ursuline que nous avons célébrée a compris et a servi.

Éminemment douée déjà des qualités nécessaires à l'éducation, elle entre à fond dans l'esprit de son Ordre religieux, esprit qui correspond

¹¹ *Ib.*, p. 358.

¹² Dom Albert JAMET, O. S. B., *Le Témoignage de M. de l'Inc.*, p. 10.

parfaitement au sien, esprit de charité, animé d'un zèle brûlant pour le royaume du Christ, d'une bienveillance à toute épreuve et d'une indéfectible discrétion. Les constitutions des Ursulines fixent cet esprit. Elles commandent à l'éducatrice « de ne pas se laisser aller à la colère », de corriger au besoin, mais toujours « d'un esprit serein et tranquille », d'étudier les jeunes filles, leur naturel, leur inclination, leur capacité, et de remarquer que « les unes se corrigent par la crainte, les autres par la douceur, les unes par la verge, les autres par douces persuasions, les unes avec le silence, les autres en les regardant et par le seul maintien ¹³ », bref, de se conduire « en vraies et charitables mères », afin de mériter ce nom que les élèves leur donnent ¹⁴ et par lequel elles expriment le sentiment d'être comprises.

Voyez Marie de l'Incarnation. Encore dans le monde, elle prépare son fils au grand coup de la séparation en le privant de toute caresse; chez son beau-frère, elle se mêle parfois aux ouvriers qu'elle gouverne pour les empêcher de blasphémer en les récréant par des propos qu'elle sait leur être agréables. Parvenue au sanctuaire de la vie religieuse, elle se montre, avec les novices et les sœurs, tendrement austère, régulière, condescendante et douce. Jamais elle ne profère « une seule parole au désavantage de qui que ce soit, moins encore des personnes qui l'ont offensée, lesquelles lui sont plus chères que ses meilleures amies ¹⁵ ». Au pensionnat, c'est la maman qui prête confiance à son « petit monde » tout en gardant l'œil à tout. Avec les lutins et les rebelles, elle patiente, elle ferme les yeux sur des vétilles, pratique même une certaine ingénuité qui interprète tout en bonne part; à toutes et à chacune elle témoigne une égale affection qui encourage, qui pousse à la vertu, au travail et au succès.

Par le stimulant que cette affection imprime aux jeunes âmes, Marie de l'Incarnation répond à sa vocation d'Ursuline une fois de plus. Pour obéir à leur fondatrice sainte Angèle, les Ursulines s'attachent « à la culture de la volonté ¹⁶ ». Or, par le feu de la charité, stimuler quelqu'un

¹³ *Constitutions des Religieuses Ursulines*, Paris, 1681, p. 67-68.

¹⁴ H. de LEYMONT, *Madame de Sainte-Beuve et les Ursulines de Paris*, Lyon. p. 219.

¹⁵ *La vénérable M. de l'Inc.*, par une rel. ursuline, p. 252.

¹⁶ *Sainte Angèle de Mérici et l'Ordre des Ursulines*, par une religieuse du même Ordre, t. I, p. 191-198.

à produire quelque chose, c'est agir sur le plus grand ressort de la vie, la volonté. Ce n'est pas lui faire violence sous prétexte de l'assouplir, ni le fatiguer par des ordres incessants, c'est l'incliner doucement à vouloir par lui-même; c'est donc présenter le vrai bien et au concret par le truchement de l'exemple, en le rendant agréable par le plaisir des récompenses, noble par le sentiment de l'honneur, facile par la discipline et les bonnes manières, les petits sacrifices et le travail personnel.

Que Marie de l'Incarnation soit un exemple vivant, cela éclate. Elle a tout quitté, elle se quitte elle-même tous les jours dans une pauvreté absolue pour le soin d'enfants dont la saleté et les mœurs n'offrent aucun attrait naturel. On la voit se dévouer pour elles sans calcul: elle les nourrit, elle les habille, elle les soigne dans la maladie, elle les instruit, elle leur apprend à vivre en bonnes chrétiennes dans le monde, en femmes d'ordre, en vaillantes mères de famille. Elle pénètre même si avant dans la science de leur langue qu'elle l'utilise pour la composition de livres pieux, qu'elle va jusqu'à en dresser le dictionnaire¹⁷. Et nul n'ignore son zèle appliqué pour les jeunes filles françaises à la bonne éducation desquelles elle consacre d'excellentes religieuses pour l'avantage de toutes les familles d'alors et la réforme de la colonie.

Une atmosphère très éducative devenait le produit d'une conduite aussi élevée.

La femme qui la crée, cette atmosphère, notre vénérable Ursuline, mais il faut en connaître les aptitudes, en admirer le charme indescriptible! Ce n'est pas de peu de valeur dans le domaine de l'éducation que de brillantes qualités pour l'exécution des rudes devoirs que nous venons de décrire. Marie de l'Incarnation en est douée.

Déjà tout son extérieur impose. La majesté de sa taille, la vigueur de sa constitution, l'énergique régularité de ses traits, la noblesse de sa démarche, la réserve de son maintien, la douce austérité de sa physionomie, le ton agréable de son humeur, cet admirable ensemble la distingue sans causer néanmoins aucune gêne tellement il se voile de prière, de modestie, de tendresse et de calme¹⁸. Ici comme ailleurs, en effet, l'équilibre domine, tel un doigté, une justesse d'adaptation humaine. Elle réalise la

¹⁷ *La vénérable M. de l'Inc.*, par une rel. ursuline, p. 427.

¹⁸ H. BREMOND, *Histoire du Sent. rel. en France*, t. VI, p. 135.

femme de l'Écriture, la femme forte et habile, née pour la grandeur de la nature en même temps que pour les cimes de la grâce.

Jugez-en. Éducatrice d'un tempérament vif et impétueux, enjoué, souple et volontaire, commode et alerte, amie de la gaieté et de l'optimisme, animée d'un cœur profond un peu triste, jaloux de garder pour soi ses austérités et ses détresses ¹⁹, elle occupe les postes les plus périlleux avec une facilité toute simple, elle traite gens et affaires avec un bon sens infaillible. C'est une force. Discréditée auprès d'une personne considérable par un domestique, elle ne lui inflige aucun reproche et ne lui en garde pas rancune. Contredite sur un point important après avoir donné son avis avec netteté, elle cède sans résistance: « Je n'ai pas fait vœu d'obéir à ces personnes, c'est vrai, mais de contenter Dieu et de tout sacrifier au maintien de la paix et de la charité ²⁰. » En bonne Ursuline, elle n'a d'ambition que celle de Dieu et des âmes, et cette ambition nourrit sa force.

D'ailleurs, elle porte partout une habileté consommée. Quelle éducatrice que cette religieuse qui, parmi les hordes guerrières des sauvages, devinant les grands caractères pour en tirer parti, gagne un jour le célèbre chef Garakontié et le transforme en héros de la foi! Avec la même diplomatie surnaturelle, pour l'intérêt de l'Évangile chez notre peuple au berceau, par ses conversations et surtout ses écrits, elle suscite de généreux donateurs. Et dans tous les cas, même lorsqu'il a été question de problèmes d'ordre général, elle parle de ses chères petites filles ou sauvages ou françaises ²¹.

L'art délicieux qu'elle y déploie, l'art de dire et d'écrire, autre trait de son adresse, révèle encore l'éducatrice qui, pour une bonne part, doit le succès à la facilité de s'exprimer et de communiquer ainsi à d'autres les trésors de son âme. Facilité qui lui permet d'écrire, durant les trente ans de sa vie canadienne, des pages dont la collection formerait bien une cinquantaine de bons volumes, au dire de son historien ²². Et des pages denses, riches d'histoire, de faits menus, de pédagogie religieuse et de

¹⁹ *Id., ib.*, p. 114; Dom Albert JAMET, O. S. B., *Le Témoignage de M. de l'Inc.*, p. XXI.

²⁰ Dom Albert JAMET, O. S. B., *Le Témoignage de M. de l'Inc.*, p. 60.

²¹ Dom Albert JAMET, O. S. B., *Ecrits spirituels de M. de l'Inc.*, t. II, p. 133.

²² *Id., ib.*, t. II, p. 47.

travaux linguistiques. Et des pages où à la place de l'élégante mélodie domine la simplicité la plus charmante qui donne libre cours à la vie, au détail piquant, à l'esprit, à l'ardeur, au souffle puissant, à ces spontanéités par lesquelles se remarque l'écrivain.

Un lettré de l'Académie française dit de son écriture: « Quand la chère femme parle des sauvages, les tableaux brillants naissent tout naturellement sous sa plume ²³. » Mais c'est qu'elle s'affirme femme et artiste, même au milieu des affaires, à la veille du départ des bateaux, ou l'hiver dans un froid qui gèle les doigts et les encriers. Elle écrit à son fils, « un petit moment qui lui reste », que l'honnête jeune homme, porteur de sa lettre, l'a vue et qu'il lui a parlé puisqu'elle l'a fait venir et a levé son voile devant lui. Détail concret, bon élément du style, mais bien féminin. Cela ne nuit pas à l'artiste, même si cela ne la hisse pas au niveau d'un Bossuet. Elle a quand même de l'art qu'elle cultive sans effort tous les éléments: l'idée, la vue des choses, la méditation, le contact avec le réel. Elle saisit son objet avec réalisme, le pénètre, en arrache l'âme et le sens, lui donne vie et fonction dans un ensemble merveilleux. Voilà de l'humain dans sa fleur exquise.

Par ces qualités, Marie de l'Incarnation se dresse à nos yeux comme la plus grande éducatrice de notre histoire.

* * *

De telles ressources déployées dans l'enseignement du Christ et la formation des âmes à une vie plus humaine garantissaient de glorieux résultats que, pour une part, l'illustre religieuse connut et que, pour une autre part, elle aperçut dans la seule ardeur de ses espérances.

Elle-même réussit dès son temps. Elle-même goûte le réconfort des transformations opérées dans ces toutes petites filles et ces plus grandes désireuses d'instruction et de vertu malgré certaines échappées toujours suivies d'un vrai repentir et d'obéissance. Quelques-unes sautent par-dessus la clôture et volent vers leur cabane; elles reprennent aussitôt la route du séminaire, de leur propre désir ou sous la poussée des parents. Et toutes, tant au profane qu'au religieux, elles changent, elles acquiè-

²³ Abbé G. ROBITAILLE, *Telle qu'elle fut*, Montréal, 1939, p. 28, texte d'André Bellessort.

ient le poli des Françaises de leur âge. Le Père Vimont s'en étonne. « Il n'y a donc, dit-il, rien de si farouche que la douceur, la grâce et l'éducation ne polissent ²⁴. » Le Père Lalemant parle d'une jeune fille sauvage mariée peu après sa sortie du séminaire des Ursulines: « Elle est d'un naturel fort doux et bien affermie dans la foi ²⁵. » Il va sans dire que ce rôle éducatif de la Mère de l'Incarnation se poursuit derrière les grilles auprès des parents des élèves et auprès des anciennes. Et le travail demeure profond.

Les annales du monastère de Québec gardent en lettres douces le nom de Thérèse, « la jeune captive huronne ». Cette enfant, entrée chez les Ursulines à treize ans, s'instruisit très vite, devint fort adroite et parla trois langues. Dès cette heure, au parloir, elle put prêcher Dieu avec une éloquence si naturelle que deux de ses compatriotes en profitèrent pour apprendre les choses de la foi et entrer dans l'Église. L'un d'eux feignit un jour de tourner le dos à tout. La petite lui adressa un plaidoyer formidable qui se résume ainsi: « Veux-tu donc aller dans l'enfer avec les démons? Tu mourras peut-être cette nuit et tu te trouveras avec eux avant le jour! » L'échec l'écrasa en sanglots.

Après deux années au petit couvent de la Basse-Ville, rendue à sa famille qui voulait l'établir et utiliser ses qualités, elle tomba, avec ses parents et le Père Jogues, dans les mains des Iroquois qui la retinrent trois ans en captivité, témoins de sa piété et des chapelets qu'elle égrenait sur ses doigts ou au moyen de petites pierres. Sous la pression de la vénérable Mère des Ursulines auprès de M. de Montmagny, elle fut délivrée par un échange de présents ²⁶.

Les petites Françaises, non moins que les sauvages, bénéficièrent de l'éducatrice qui mérita de ce coup le nom de « mère du Canada ». Les unes demeuraient près d'elle jusqu'à l'âge de leur établissement dans le monde ou dans la vie religieuse, y étant venues parfois à trois ou quatre ans. Or, même celles qui y passaient peu de temps, voire une seule année, apprenaient à vivre en chrétiennes, puis à lire, à écrire, à compter, à faire tout ce qui concerne une fille bien élevée. Ces élèves venaient de loin, appartenant à toutes les conditions de la petite et jeune société qui tenait

²⁴ Abbé RICHAUDEAU, *M. de l'Inc.*, Paris, p. 206.

²⁵ *Id.*, *ib.*, p. 191.

²⁶ *La vénérable M. de l'Inc.*, par une rel. ursuline, p. 207.

à ce que dès le berceau du pays l'éducation fût solide et distinguée de ces femmes dont l'influence compterait dans le développement de la nation commençante.

Ce rôle préoccupait Marie de l'Incarnation. « Je ne regarde pas le présent, mais l'avenir, disait-elle, et je m'estime heureuse d'être employée dans le fondement d'un si grand édifice. » Elle écrit aussi au sujet de ses élèves externes appartenant à des artisans, à des marchands et à des agriculteurs de Québec: « Sans l'éducation que nous donnons durant l'espace de six mois ou environ, aux filles françaises qui sont un peu grandes, elles seraient pires que les sauvages ²⁷. » Les *Relations* des Jésuites, sous la plume du Père Le Mercier, constatent, dès 1650, le même progrès. À voir « les ménagères du Canada et chaque maison en particulier », à examiner l'éducation des enfants, « très aisément on distingue les mères de famille » formées par les Ursulines.

Oui, la présence de notre vénérable au début de l'Église et de la civilisation en Canada marque « l'une des plus grandes grâces » qui se soient manifestées avec éclat sans retard.

D'autres, dans la suite, objet des espérances de notre première Ursuline, furent octroyées chacune à son heure pour de beaux succès. Les filles de la fondatrice, troupe illustre qui forme sa couronne, d'âge en âge depuis trois siècles accumulent palmes et lauriers: *Corona senum filii filiorum; et gloria filiorum patres eorum* ²⁸. Une âme merveilleuse avait initié leurs aïeules, et le talent se transmet de main en main dans le cloître jusqu'à nos jours. L'esprit de Marie de l'Incarnation a traversé la longue lignée des religieuses qui perpétuent son œuvre; il a couvert de fruits toujours magnifiques des étendues de pays. Et c'est un autre grand témoignage.

Le corroborent les voix de l'amitié et les voix de la reconnaissance.

Lady Aylmer écrit, en 1831, à une amie de Londres: « Le monastère des Ursulines est un endroit que j'aime beaucoup à visiter. La Supérieure, comme toutes les autres religieuses d'ailleurs, est une femme des plus distinguées et une vraie mère pour toutes les jeunes filles qu'on lui confie. J'aurais voulu, l'autre jour, que vous eussiez été présente à l'exa-

²⁷ *La vénérable M. de l'Inc.*, par une rel. ursuline, p. 255-256.

²⁸ *Prov.*, XVII, 6.

men de géographie, d'histoire, sacrée et profane, de grammaires, de cosmographie, de littérature française et anglaise, et de botanique qu'on a fait subir aux élèves. À tout, elles répondaient avec un savoir et un discernement dignes des meilleures écoles européennes ²⁹. »

À qui rencontre des élèves d'aujourd'hui ou d'hier appartenant aux Ursulines, il est donné d'entendre des éloges marqués de gratitude et d'attachement à l'adresse de ces éducatrices dont on dit qu'elles se font aimer par le souci maternel constant fourni à préparer des femmes du monde aptes pour toute tâche et toute vertu à chaque degré de l'échelle sociale. La jeunesse, quelle qu'elle soit, ne reste pas insensible à cet esprit d'adaptation qui anime l'enseignement et qui lui permet, dans la vie, d'aborder des problèmes nouveaux. Les Ursulines semblent, depuis trois siècles, avoir vécu de cet esprit avec prudence et courage pour la gloire de l'éducation catholique comme pour le bien du peuple, et cela tout en demeurant fidèles jalousement à ces vieilles traditions qui imprègnent la vie des étudiantes d'un parfum unique, comme celui des doux souvenirs de la famille. Les Ursulines se signalent par leur bonté, leur intelligence et leur culture; ce faisant, elles façonnent des femmes de zèle et de caractère, des épouses distinguées, des mamans généreuses, des âmes riches pour tous les champs d'activité de l'esprit et du cœur dans la famille, la société et l'Église.

La Providence destine ces éducatrices à préparer la jeune fille pour le climat de son temps, tout comme autrefois elle chargea la vénérable Marie de l'Incarnation de former des âmes féminines adaptées aux labeurs de notre patrie naissante.

La femme se cache derrière la tempête qui secoue notre monde et qui pousse aux abîmes quantité d'âmes. Qu'elle le veuille, et voici le salut! Doit-elle boudier le progrès? Non, qu'elle en profite suivant ses moyens sans cesser toutefois d'être femme. Mais ce progrès crée des besoins nouveaux. Les reconnaître, les étudier avec attention, les maîtriser exige de la femme, au foyer et ailleurs, une forte culture intellectuelle qui, pourtant, ne trompe pas ses aspirations profondes et ces qualités de distinction, d'équilibre, de dévouement délicat qui la caractérisent.

²⁹ Causerie à la radio, par M^{me} Agathe Lacoursière-Lacerte, le 21 mai 1939, dans *Supplément de l'Action Catholique*, 30 juillet 1939, p. 4.

La femme, par des moyens qui lui soient propres peut-être, doit certainement comme l'homme apprendre à penser, à juger et à aimer pour que son charme captivant, étant le reflet d'une âme élevée, exerce dans le sens du bien, individuel, familial et social, son pouvoir mystérieux de gardienne et meneuse de l'humanité. D'autant plus que parfois le rôle bienfaisant que Dieu lui assigne commande diverses spécialisations qui seraient dangereuses si elles ne se greffaient sur une véritable culture générale, bien que féminine.

Une femme qui pense pèse les valeurs. Une âme, un enfant, un époux, un chef-d'œuvre, la religion, l'Église, le Christ, pour elle comptent plus que la richesse, que les plaisirs, les honneurs et surtout que les bagatelles. Et pourquoi ne serait-elle pas bien élevée puisqu'elle est cultivée? La lecture, elle s'y livre selon ses loisirs, dans des maîtres et pour le bien de son intelligence, pour le progrès du bien en elle et par elle. Les grandes images du beau la captivent, le prestige de l'art « avec son étonnant pouvoir d'apaisement » lui en impose: elle rend un vrai culte à l'idéal et à l'héroïsme. Ce n'est pas elle qui se dresse en rival de l'homme dans diverses sphères: elle pressent que sa tâche est de le rendre meilleur et partant heureux en collaborant à ses œuvres, à ses joies, à ses distractions et à ses tristesses avec dignité. Cultivée, elle est digne et simple, ni ennuyeuse ni vieux jeu, elle crée autour d'elle une atmosphère de joie qu'il fait bon respirer, où l'élégance s'allie à la modestie et le chic à la vertu.

L'éducation de la jeune fille aboutira à ce portrait quand elle lui aura inculqué le respect des grandes réalités, l'amour de la sagesse, le mépris de la précipitation et l'abstention de la critique vaine. Il lui faut en faire une femme forte. Plus que jamais tombent autour d'elle les barrières qui épargnaient jadis de rudes combats devenus désormais impérieux bien que, toute la vie, l'obéissance aux parents et à l'Église demeure la sauvegarde nécessaire à laquelle il faille habituer la jeunesse des couvents. La femme d'aujourd'hui doit lutter souvent seule, les foyers ne la défendant plus assez: qu'elle se prépare dès l'adolescence à la soumission aux lois divines par l'apprentissage sérieux de la vie intérieure; qu'elle s'habitue jeune dans la dépendance qui grandit son âme à se libérer des caprices et du respect humain qui avilit; qu'elle s'initie à l'apostolat et

s'y donne dans les mouvements d'action catholique comme par le contact avec des éducatrices de choix. Alors elle sera une puissance du bien.

Plus que jamais le bien en a besoin. Tout comme le mal recherche la femme pour s'en servir, ainsi la vertu. Par elle le mal se propage et tue la vie; par elle aussi la vertu s'épanouit en énergie vivificatrice et créatrice.

* * *

Si la vénérable Marie de l'Incarnation vivait, elle consacrerait tous ses talents comme autrefois, d'après les constitutions des Ursulines, « à l'instruction des petites filles, afin de leur aider à conserver la grâce baptismale et à en procurer l'accroissement, fontaine de tous biens³⁰ ». Elle travaillerait fortement à appuyer leur piété sur la foi, non sur le sentiment, sur la foi en Dieu, en Jésus-Christ, en l'Évangile. Elle n'étoufferait pas le sentiment; au contraire, elle en ferait le soutien d'un vif esprit surnaturel, elle en alimenterait même la flamme par la pratique de la dignité et de la charité, elle cultiverait ces deux fleurs bien féminines en songeant que plus une femme se sanctifie, plus elle devient femme. Foi ardente, sentiment délicat, dignité et bonté, avec tout cela, elle ferait coïncider, à titre de besoin plus que d'ornement pour un certain nombre, le développement de toutes les facultés et des aptitudes, gage de l'équilibre de l'esprit et du cœur.

Et, par sa haute personnalité, par son intelligence et par son âme, elle pénétrerait son admirable entreprise d'une irrésistible sympathie, base nécessaire de l'éducation, stimulant de toutes les volontés. Bref, et c'est notre souhait à chaque Ursuline, la vénérable Marie de l'Incarnation, aujourd'hui comme hier, répondrait à cet appel du Maître: « Laissez venir à moi les petits enfants. »

Paul-Henri BARABÉ, o. m. i.

³⁰ *Constitutions des Religieuses Ursulines*, p. 57.

Grégorien et polyphonie

Bien des maladies menacent les musiciens d'église comme tout mortel : laryngite, grippe, rhume, etc. Deux cependant les guettent plus particulièrement. Les plus ardents défenseurs, les meilleurs apôtres de la vraie musique sacrée en sont même parfois atteints. Ces petites affections mentales plus ou moins contagieuses s'appellent « grégorianite » et « polyphonite » ¹.

La grégorianite peut nuire beaucoup au développement plénier de l'art musical sacré ; son germe se développe dans l'admiration profonde d'une âme sincèrement religieuse, à qui la pureté idéale, l'efficacité spirituelle incomparable, la valeur populaire de la mélodie grégorienne ont persuadé d'exclure, comme relativement imparfaite, toute musique non grégorienne, au profit de cette seule mélodie. Les chantres qui pensent ainsi sont malades. Ils souffrent de grégorianite. La seconde maladie, plus contagieuse, a sa source dans l'admiration d'une âme trop sensible à la beauté artistique des combinaisons musicales réalisées par la musique en parties. Les richesses de la polyphonie exercent un tel charme qu'on en vient à mésestimer, à dédaigner même, la simplicité de l'unisson grégorien et, tout au moins, à le reléguer au second plan. Malades sont les chantres passionnés à ce point pour la musique en parties qu'ils placent l'apostolat artistique au-dessus de l'apostolat religieux. Ils sont victimes de la polyphonite ; affection plus grave, puisqu'elle peut affaiblir considérablement le vrai sens de la prière liturgique.

L'état de santé musicale liturgique s'appréciera donc selon le degré de respect pratique à l'égard de la hiérarchie musicale liturgique posée par le pape, souverain législateur en matière ecclésiastique : chant grégorien en première place, polyphonie classique et musique moderne aux

¹ *Polyphonite et Grégorianite*, dans *Revue du Chant grégorien*, novembre-décembre 1924, p. 166.

deuxième et troisième rangs. Le renversement de cette hiérarchie, ou la préférence exclusive en faveur de l'un ou de l'autre genre, risquent d'aboutir à l'une ou à l'autre des affections musicales signalées plus haut, affections dommageables à la restauration pleine du chant liturgique.

Il est un remède à ces deux maladies qui procèdent d'excellentes dispositions mal éclairées. On le trouvera, ce remède, dans la lecture désintéressée des documents pontificaux sur la musique sacrée, et plus encore dans l'énergie de volonté à observer leurs recommandations et prescriptions. Si nous relisons le *motu proprio* de Pie X, du 22 novembre 1903, appelé le « Code juridique de la Musique sacrée », nous y voyons établie la hiérarchie musicale liturgique: « au suprême degré le chant grégorien », « à un haut degré la polyphonie classique », puis « la musique moderne est acceptée ² ». Par conséquent deux formes excellentes de musique d'église: le chant grégorien et la polyphonie classique *alla Palestrina* du XVI^e siècle. Le chant grégorien cependant l'emporte: c'est le modèle suprême de la musique sacrée. « Il est, affirme Pie X, le chant propre de l'Église romaine, le seul chant que lui aient transmis les anciens, . . . et qu'elle présente aux fidèles comme sien. Il fut toujours considéré comme le modèle suprême de la musique sacrée ³. »

M. Amédée Gastoué, mon vénéré maître à la Schola Cantorum de Paris, a fort justement écrit: « Le chant grégorien, ce n'est pas seulement une forme de la mélodie religieuse, c'est la seule forme adoptée et prescrite par l'autorité: c'est le chant de l'Église. Donc, il peut y avoir des chants divers, de forme différente, usités, goûtés, ici ou là; il peut y avoir des chants exceptionnels pour diverses circonstances, des chants même approuvés par l'Église; il n'y a qu'un seul chant de l'église, c'est le grégorien ⁴. »

Quelles raisons justifient cette suprématie du chant grégorien?

Nous pourrions d'abord prouver qu'en vertu de ses origines et de son histoire le chant grégorien s'impose ⁵; limitons-nous à démontrer qu'il s'impose davantage par sa valeur intrinsèque, c'est-à-dire que ses

² PIE X, *Motu proprio* du 22 novembre 1903, nos 3-5.

³ *Id.*, *ibid.*, n° 3.

⁴ A. GASTOUÉ, *La Musique à l'église*, p. 137.

⁵ A. GASTOUÉ, *Le chant grégorien, objet de notre respect*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. II (1932), p. 76-89; René AIGRAIN, *La Musique religieuse*.

caractères spécifiques en font comme le modèle suprême de la musique sacrée ⁶.

Ces caractères se révèlent dans sa définition même. Une prière, la prière à l'église, la prière en commun et publique, la prière liturgique; le chant grégorien, c'est la prière chantée de l'Église. Voilà tout l'objet de l'art grégorien: l'expression de nos relations officielles et publiques avec Dieu et dans la maison de Dieu. En accord avec cet objet, le chant grégorien est l'expression musicale la plus parfaite de la prière, comme la liturgie en est la meilleure expression symbolique. « La musique sacrée est partie intégrante de la solennelle liturgie », rappelle Pie X ⁷. Dans ce rôle l'art musical doit être liturgique à son tour; il lui faut s'adapter, se soumettre à la liturgie. Plus que tout autre des beaux-arts — peinture, sculpture, architecture, — la musique doit être « l'humble servante de la liturgie ⁸ »; elle touche, en quelque sorte, de plus près à la vérité religieuse et elle doit l'exprimer dans un relief plus accusé.

La peinture et la sculpture représentent Dieu sous des dehors plus sensibles. La parole, le verbe chanté est pour ainsi dire lié au Verbe divin. Le chant est donc le plus immatériel des arts. La musique à l'église ne traduit pas seulement les accents humains de la prière, elle exprime surtout, à l'aide du texte sacré, la prière de l'Esprit-Saint; d'où la nécessité d'une appropriation plus sévère. « La mission principale de la musique sacrée est de revêtir d'une mélodie appropriée le texte liturgique proposé à l'intelligence des fidèles, afin d'ajouter à l'efficacité de ce même texte ⁹. »

L'architecture elle-même, plus symbolique et plus idéale que la peinture et la statuaire, servira la liturgie, moins pourtant que la musique. La mélodie circule dans les paroles liturgiques comme une sève, les animant, les inspirant, leur donnant plus d'efficacité; c'est le texte lui-même qui se chante.

Ainsi l'art grégorien n'est que chant. Tel est son premier caractère et la raison première de sa vocation sacrée. Il semble bien que la mélodie

⁶ Camille BELLAIGUE, *A l'Abbaye de Solesmes*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1898, et *Revue du Chant grégorien*, janvier 1899.

⁷ PIE X, *Motu proprio*, n° 1.

⁸ *Id.*, *ibid.*, n° 23.

⁹ *Id.*, *ibid.*, n° 1.

des lèvres humaines, mieux que la voix des instruments, constitue la musique la plus affranchie qui soit de la fiction et de l'artifice, celle où la matière se mêle le moins à la parole, pour l'alourdir ou l'altérer.

La parole est la maîtresse et la reine de l'art grégorien. Exclusivement vocale, cette musique est aussi la musique verbale par excellence. Sans la parole, elle n'a pas sa raison d'être, elle n'est pas. La phrase mélodique ne fait qu'épouser le phrasé littéraire. Il ne se peut musique plus respectueuse du texte, plus souple, plus sensible à la valeur et à la dignité respectives des mots. On ne dirait pas que les mots ont été mis en musique, mais que la musique a jailli des mots eux-mêmes. Ainsi, parce qu'il est vocal avant tout, le chant grégorien convient à l'église mieux que toute autre musique; parce qu'il est surtout verbal, il convient éminemment aux paroles sacrées.

Mais le chant grégorien n'est pas seulement vocal: il est homophone ou à l'unisson; n'utilisant que les voix, il les fusionne en une seule voix. Lien entre Dieu et les hommes, il devient, comme la charité, le lien des hommes entre eux. « Qu'ils soient un comme mon Père et moi nous sommes un ¹⁰. » Les voix de l'unisson grégorien, fussent-elles cinq ou cinq mille, sont unes de cette manière. L'unité qu'elles signifient, qu'elles établissent parmi nous et en nous est analogue à l'unité divine.

Enfin, un autre caractère de l'art grégorien doit retenir sérieusement notre attention: la liberté de son rythme. Le chant grégorien est soumis au rythme et non à la mesure isochrone de la musique moderne. Rythme varié et souple, qui va, qui vient, qui marche toujours, sans traîner jamais ni jamais courir, rythme ordonnant le mouvement sonore sous les multiples nuances de l'intensité qui, puissant élément de synthèse, unit toutes les parties en leur donnant cette grâce naturelle, ces mouvements liés et ondulants qui conviennent éminemment à la diction souple et aisée de la mélodie grégorienne.

Voilà décrits succinctement les caractères intimes de l'art grégorien et établie sa suprématie sur toute autre musique admise à l'église. Cette démonstration est en harmonie avec les paroles de Pie X: « Le chant grégorien fut toujours considéré comme le modèle suprême de la musique sacrée. »

¹⁰ S. Jean, 17, 11.

Le chant grégorien est donc le type par excellence des compositions d'église. Aussi lisons-nous dans le *motu proprio*: « Une composition musicale ecclésiastique est d'autant plus sacrée et liturgique que dans le mouvement, l'inspiration et le goût elle se rapproche davantage de la mélodie grégorienne; elle est d'autant moins digne de l'Église qu'elle s'éloigne davantage de ce souverain modèle ¹¹. »

Il est le modèle que l'on doit présenter continuellement aux oreilles des pieux auditeurs, même aux jours de grandes fêtes, puisqu'il est le plus beau chant liturgique: « L'ancien chant grégorien traditionnel devra donc être largement rétabli dans les fonctions du culte, chacun demeurant persuadé qu'un office religieux ne perd en rien de sa solennité par le fait qu'il n'est accompagné d'autre musique que celle-là même ¹². »

Il est encore le modèle que tous, selon leurs capacités, leur rôle, doivent s'appliquer à réaliser vocalement: « En particulier l'on s'efforcera de mettre à nouveau le chant grégorien à l'usage du peuple, afin que les fidèles prennent encore, comme autrefois, une part plus active aux offices ecclésiastiques ¹³. »

Mais il ne convient pas d'être plus catholique que le Saint-Père . . . Si l'on prône le chant grégorien comme le modèle suprême, c'est qu'il y a un autre modèle excellent de musique sacrée: la polyphonie classique. « Les qualités susdites — sainteté, art véritable, universalité — sont aussi le fait à un haut degré [pour le chant grégorien le pape avait dit: au suprême degré] de la polyphonie classique, spécialement de celle de l'école romaine, qui, au XVI^e siècle, obtint son maximum de perfection dans les œuvres de Pierluigi da Palestrina et produisit encore dans la suite des compositions d'une remarquable beauté liturgique et musicale. La polyphonie classique se rapproche beaucoup du chant grégorien, souverain modèle de toute musique sacrée, et, pour cette raison, elle mérite d'être accueillie avec celui-ci dans les fonctions les plus solennelles de l'Église ¹⁴. »

La souveraineté du chant grégorien n'a donc rien de tyrannique.

¹¹ PIE X, *Motu proprio*, n° 3.

¹² *Id.*, *ibid.*

¹³ *Id.*, *ibid.*

¹⁴ *Id.*, *ibid.*, n° 4.

Il ne s'agit pas d'opposer deux types de musique excellemment religieux, mais de les distinguer légèrement et de les réunir.

Par la forme ou à la surface, ils diffèrent beaucoup; par le fond ou l'idée, ils se ressemblent. En effet, le plus pur de la substance grégorienne — une mélodie, un thème — est entré comme l'élément ou la cellule vitale des compositions polyphoniques. Mais les entrelacs de l'harmonie font que la musique palestrinienne ne peut pas être une servante aussi fidèle de la parole que le chant grégorien. Elle laisse moins entendre le texte, le déroband dans la complexité et les méandres des parties, dans l'éblouissante sonorité de son vêtement musical.

Par la verbalité, le chant palestrinien semble donc inférieur au chant grégorien. Quant à la vocalité, il l'égale. Il n'est, lui aussi, que chant. Plus que le chant grégorien peut-être, il souffre d'un accompagnement instrumental. Et quel musicien, brûlé de fièvre polyphonite, oserait bravement proposer la polyphonie comme chant populaire tant ses difficultés ne la destinent qu'à des chœurs experts? La polyphonie, c'est le chant d'une élite. Disons même sans exagération que la polyphonie, malgré son éclat, révèle une tendance à la monotonie, car les diverses combinaisons harmoniques sont en somme limitées quant au style. Un graduel, un offertoire, une antienne diffèrent relativement peu en musique *alla Palestrina*; les mêmes pièces en style grégorien ne présentent-elles pas chacune une allure nettement spécifique?

Pour établir enfin, en toute logique et justice, la valeur de l'unisson grégorien et celle de la polyphonie classique, rappelons-nous le rôle primordial du chant à l'église: prier. À l'audition d'une musique polyphonique, le premier sentiment à naître en nous n'est-il pas celui de l'admiration issue d'une impression agréable? Le beau sensible et humain nous a étonnés par son coloris. N'est-il pas vrai que le désir d'un musical enivrement nous a gagnés plutôt que le désir de la prière? Sans doute la polyphonie, par son caractère sérieux, est aussi une prière; cependant ses appels sonores lient notre attention dans des sphères élevées et immatérielles, mais ne la dégagent pas tout à fait des attrait conventionnels, tout nobles et beaux qu'ils soient. La polyphonie, ayant pour caractère distinctif la sonorité, le cède donc en excellence au chant grégorien. Celui-ci, plus libre des artifices matériels et plus idéal, manifeste, dans sa sim-

plicité limpide, la vérité du texte sacré. Voilà pourquoi l'Église, dont la fin première est l'exposition de la vérité, l'expression de la prière plutôt que l'éveil de l'admiration, donne place, après le chant grégorien, à la polyphonie classique, le lieu saint n'étant pas d'abord une école d'admiration, mais un temple de prière. Avec la polyphonie, j'admire et je prie; avec le grégorien, je prie.

Il faut aimer, en les appréciant à leur juste valeur, ces deux modèles excellents de musique sacrée, puisque les deux genres prient sur de la beauté et répandent dans nos temples la variété sans laquelle les créations les plus parfaites des arts deviennent monotones.

Pour attirer et garder à l'église les âmes sincères, que les maîtres de chapelle organisent des maîtrises aux voix pures et stylées, qui chantent les chefs-d'œuvre des maîtres polyphonistes comme les mélodies simples, et combien suaves! du répertoire grégorien. La musique polyphonique, mais plus encore le chant grégorien sauront verser dans les intelligences et les cœurs les effluves de la prière et de la sainteté.

« Cette musique large et puissante de l'école de Palestrina, écrit Dom Pothier, est comme un festin d'apparat qui ajoute, si l'on veut, à la solennité extérieure, mais n'empêche pas que l'aliment substantiel de la prière, le vrai pain de la piété, ne soit toujours le chant grégorien ¹⁵. »

Conrad LATOUR, o. m. i.

¹⁵ Dom J. POTHIER, O. S. B., *Les Mélodies grégoriennes*, p. 4.

Chronique universitaire

LA SOCIÉTÉ DES CONFÉRENCES.

Cette année encore, la Société des Conférences de l'Université, que préside M. Félix Desrochers, conservateur de la Bibliothèque du Parlement fédéral, offre à ses membres dix études sur des sujets aussi variés qu'intéressants.

C'est ainsi que M. l'abbé Jules-Bernard Gingras, directeur de la J. I. C. à Montréal, présente une analyse pénétrante de la mentalité religieuse des Canadiens français, dans un travail intitulé « Quand je prends conscience du présent . . . »

Le problème « Géographie et Littérature » est examiné avec beaucoup d'à-propos par M. Benoît Brouillette, de l'École des Hautes Études commerciales de Montréal.

M^e Jean Penverne, C. R., fait une causerie captivante sur « Courte-line, philosophe ».

La conférence-concert du pianiste renommé qu'est M. Auguste Descarries, qui parle de « Trois grands romantiques: Schumann, Chopin et Liszt », est un régal à la fois littéraire et musical.

Un de nos professeurs à la faculté de philosophie, le R. P. Séverin Pelletier, donne une étude très approfondie sur « la Nature et la Grâce chez Paul Bourget ».

Voici les titres des autres conférences: « Si j'étais Canadien », par M. John T. Hackett, C. R.; « Un drame en Acadie », par M. Pierre Daviault, traducteur au Parlement fédéral, membre de la Société royale du Canada et professeur à l'Université; « Perspectives », par M^e Georges Héon, M. P.; « Écoles littéraires », par M^{er} Émile Chartier, P. D., vice-recteur de l'Université de Montréal; « Le Dominion et les Provinces », par M. Joseph Sirois, ancien président de la Chambre des Notaires de Québec.

Cet aperçu du programme de 1939-1940 rappelle que depuis trente ans notre Société, par l'entremise des plus hautes personnalités canadiennes-françaises, a présenté un nombre considérable de travaux, dont la variété est remarquable, comme cela ressort d'une simple nomenclature forcément incomplète. Ainsi, grâce à des conférences illustrées, nous fîmes de beaux voyages en Orient, au Ceylan, au Japon, en Terre sainte, en Égypte, à Constantinople, à Athènes, à Rome, en France — particulièrement en Alsace et en Bretagne — et à Haïti. L'histoire d'un grand nombre de pays, parmi lesquels la Pologne et l'Irlande, est rappelée à larges traits, ainsi que les pages les plus importantes de l'histoire de l'Église et de l'histoire du Canada, y inclus celle d'Ottawa et de notre Université. La guerre d'Éthiopie, le conflit sino-japonais, la philosophie du bolchevisme, les dictatures fasciste et naziste et le grand homme d'État Salazar sont des sujets de causeries. Les principaux représentants, en France et en notre pays, de presque tous les genres littéraires sont évoqués. Puis il est question d'éducation intellectuelle, morale et religieuse, des règlements scolaires d'Ontario, des groupements canadiens-français dans diverses parties du Dominion, de l'organisation économique des nôtres, de la Confédération, du nationalisme et du séparatisme. Les relations de l'Église et de l'État sont fréquemment étudiées sous différents aspects, ainsi que les problèmes sociologiques affectant le sort des nôtres. Enfin, les savants nous instruisent sur la géologie, les forces hydrauliques du Québec, l'océan, le radium, la T. S. F., la couleur, la physiognomonie, les vitamines, l'hérédité, l'évolution, les insectes, le Jardin botanique de Montréal; et les artistes nous parlent de Puvis de Chavannes, du cubisme, des arts domestiques, de la musique profane et sacrée, de Mozart, de Chopin, de Schumann et de Liszt. Cet énoncé bigarré de quelques sujets rend inutile tout commentaire sur leur intérêt et leur variété. La plupart des questions de doctrine et d'actualité ont été traitées.

La solution des problèmes angoissants que nous rencontrons dépendra de la sûreté de nos principes, de l'étendue de notre information et de la force de nos convictions. La Société des Conférences se rend compte qu'elle peut contribuer à parfaire l'éducation de notre population, en la renseignant sur les questions de l'heure et en la préparant aux luttes à soutenir. Ce n'est pas simplement avec un esprit de dilet-

tantisme qu'elle poursuit son œuvre d'enseignement, mais pour une fin d'apostolat intellectuel et de régénération spirituelle.

BIO-BIBLIOGRAPHIE DU R. P. SIMARD.

« L'École de Bibliothécaires de l'Université de Montréal impose à ses élèves un « Essai bio-bibliographique », comme complément des études de la première année de son cours, et elle suggère de prendre, pour sujet de ce travail, un auteur canadien-français. » Une religieuse des Saints Noms de Jésus et de Marie, la révérende sœur Marie-Raymond, diplômée de l'École, publie une *Bio-Bibliographie du R. P. Georges Simard, O. M. I.* (ouvrage in-douze de soixante-huit pages). L'étude comprend une biographie, une bibliographie — livres et brochures (manuscrits et imprimés), préfaces, collaboration aux revues et aux journaux — et des sources à consulter. Suivent un index général des travaux du révérend père, un index alphabétique des titres des revues et un index des sources à consulter.

L'auteur de cette *Bio-Bibliographie* très soignée et fort bien présentée mérite des félicitations, et nous nous réjouissons que les écrits de l'un des nôtres aient été l'objet d'une considération distinguée. « Peu d'écrivains, dit M. Ægidius Fauteux, auront dans ces dernières années ajouté autant que ce savant religieux à notre littérature d'idées, et surtout auront donné autant à réfléchir à ceux qui pensent » (*Préface*).

CONFÉRENCES ET COURS.

Le R. P. Simard a prononcé huit conférences à l'Heure dominicale de Radio-Canada. Sous le titre général *Maux présents et foi chrétienne*, il traite les sujets suivants: *C'est un fait: le mal existe — Dieu n'a pas créé le mal — L'homme est l'auteur premier du mal sur la terre — Le mal et la guerre — Le mal et les Empires — La Providence et la distribution des biens et des maux — Le Christ, notre salut — Le Christ, salut de la société.*

Le R. P. Gustave Sauvé, directeur de l'École des Sciences politiques, parcourt cet automne la province de Québec pour donner des causeries sur des questions sociales.

Faisant une visite des écoles bilingues du Nord et de l'Ouest de l'Ontario, le R. P. René Lamoureux, principal de l'École normale, adresse la parole devant plusieurs cercles pédagogiques.

À la suite de la messe du Saint-Esprit, célébrée par Son Excellence M^{gr} Guillaume Forbes, chancelier de l'Université, le R. P. Désiré Bergeron, professeur à la faculté de philosophie et à l'École des Sciences politiques, présente, à l'ouverture des cours des facultés ecclésiastiques, une *lectio brevis* sur « la personnalité internationale du Saint-Siège ».

La Société thomiste de l'Université convoque ses membres pour entendre M. l'abbé Émile Vézina, professeur de philosophie au Séminaire diocésain, parler de « la théorie raciste au point de vue philosophique ».

Dans la série des cours de bibliothéconomie donnés à une quinzaine d'élèves, sous la direction du R. P. Auguste Morisset, bibliothécaire de l'Université, il en est un, sur « l'histoire du livre, de l'imprimerie et des bibliothèques », qui est confié à M. Félix Desrochers, conservateur de la Bibliothèque du Parlement fédéral.

NOS REPRÉSENTANTS.

Membre du Comité permanent de la Survivance française en Amérique, le R. P. Recteur se rend à Québec, pour la réunion annuelle de ce Comité.

Aux fêtes cinquantenaires de l'Université catholique de Washington, le délégué de notre institution est le R. P. Arthur Caron, vice-recteur.

Le R. P. Donat Poulet, doyen de la faculté de théologie et professeur d'Écriture sainte, assiste au congrès du Catholic Biblical Association, dont les séances se tiennent à Cincinnati (Ohio).

Lors du passage du R. P. Réginald Garrigou-Lagrange, O. P., au Canada, les « anciens » de l'Angelico se réunissent au Cercle universitaire de Montréal pour un dîner-causerie. Les RR. PP. Henri Saint-Denis et Jean-Charles Laframboise, supérieur du Séminaire universitaire, sont présents.

Le R. P. Julien Gendron, professeur de philosophie, représente l'Université à la réunion de l'A.C.F.A.S., qui a lieu à Québec. Cette Association accepte notre invitation à tenir son congrès annuel à Ottawa l'an prochain.

Comme trésorier de la Société canadienne d'Histoire de l'Église catholique, le R. P. Alphonse Tessier assiste aux réunions de Kingston.

DÉCÈS.

Il y a quelques semaines s'éteignait en France le Père Albert David, C. S. Sp., ancien supérieur du Collège Saint-Alexandre de la Gatineau. Ce distingué religieux a beaucoup écrit sur l'histoire de l'Acadie. Il s'intéressa plus particulièrement aux missionnaires formés au Séminaire du Saint-Esprit, de Paris. Notre *Revue* le compte parmi ses collaborateurs. De 1931 à 1937, il a signé cinq études parues en neuf livraisons, sur les abbés Le Loutre, Maillard, etc. Le Canada lui doit d'avoir élucidé maintes questions historiques, dénoncé les erreurs et stigmatisé les calomnies d'écrivains protestants, qui ont reconnu le sérieux et la pénétration de ses exposés. Sur la tombe de cet ouvrier de la première heure, la *Revue* dépose l'hommage de sa gratitude. Le nom du Père David, C. S. Sp., comme ceux des Le Jeune († 1935) et des Morice († 1938), O.M.I., mérite d'être inscrit avec respect et vénération dans l'humble histoire de notre périodique. R. I. P.

Les RR. PP. Joseph Hébert, recteur, et Irénée Pigeon, procureur, assistent aux funérailles du Père Guillaume Charlebois, qui, il y a plus de cinquante ans, commençait sa féconde carrière sacerdotale à l'Université, avant de devenir supérieur du Scolasticat Saint-Joseph, provincial des Oblats de Marie-Immaculée, maître des novices, puis supérieur du Juniorat de Chambly. R. I. P.

CHANGEMENTS DANS LE PERSONNEL.

Un facteur important du progrès de *la Rotonde* a été le talent du R. P. Alphonse Tessier, qui a été appelé dernièrement à Montréal, pour s'occuper des archives provinciales des Oblats. Il fut pendant quelques années le directeur général et le censeur du journal des étudiants, que dirige maintenant, avec compétence, le R. P. Arcade Guindon.

L'obéissance a dirigé vers un autre apostolat le R. P. Conrad Latour. Fondateur et organisateur de notre École de Musique et de Déclamation, il s'est dépensé avec succès pendant huit ans au progrès de cette œuvre. La section de musique sacrée — chant grégorien et polyphonie — a acquis un singulier relief. Celle d'art dramatique a eu l'honneur très envié de gagner le premier prix — un trophée donné par Son Excellence le gouverneur général — lors du concours national de 1935, auquel prenaient part plus de cent groupes de toutes les parties du Canada. Directeur de la *Schola Cantorum* de l'École, qui a le privilège de se faire entendre à l'Heure dominicale de Radio-Canada, le R. P. Latour était encore maître de chapelle de l'église du Sacré-Cœur. Sa compétence artistique et son zèle sont dignes d'être loués.

Diplômé de l'Institut pontifical de Musique sacrée de Rome et de l'Institut grégorien de Paris, le R. P. Jules Martel est le nouveau directeur de l'École de Musique et de Déclamation. Ses récentes études en Europe le désignent pour remplir cette fonction. Son Excellence M^{gr} l'archevêque vient de le nommer président de la Commission de Musique sacrée du diocèse d'Ottawa.

Les RR. PP. Edgar Thivierge, Jules Martel et Roméo Trudel, qui poursuivaient des études en Europe, ont hâté leur retour au Canada, à cause de la guerre.

CHEZ NOS ÉTUDIANTS.

Devant les membres de la Société des Débats français, deux professeurs de l'Université donnent des conférences: le R. P. Arthur Caron parle de « la guerre, au point de vue moral », et le R. P. Edgar Thivierge, de « la vie spirituelle en France ».

À la suite de pourparlers entre le R. P. Lorenzo Danis, qui représentait l'Université, et le Ministère de la Défense nationale, nous avons, comme les autres universités canadiennes, une unité de C. O. T. C. (Canadian Officers' Training Corps), composée de plus de cent-cinquante étudiants et dont le commandant est le lieutenant-colonel Gérard Garneau.

Le R. P. Arcade Guindon et MM. Louis-Charles Hurtubise, Lionel Brunette et René Monty représentent l'Université à une réunion de la Fédération canadienne des Étudiants catholiques, tenue à Montréal.

Le Bloc universitaire des Étudiants canadiens-français de Québec, de Montréal et d'Ottawa tient ses assises à Duchesnay, cet automne, pour étudier la question de l'unité nationale et préparer ses membres pour qu'ils présentent un front uni au congrès général des universitaires de tout le pays, au Collège Macdonald de l'Université McGill.

Deux membres de notre Conseil des Étudiants, MM. René Monty et Maurice Chagnon, assistent récemment à une réunion de l'exécutif de l'Assemblée des Étudiants canadiens, qui a lieu à l'Université de Toronto. Ils sont délégués également au congrès général des universitaires, au Collège Macdonald, où le R. P. Henri Saint-Denis est invité à titre de conseiller.

Lors de la convention de Duchesnay, la Ligue des Débats inter-universitaires (Québec, Montréal et Ottawa) décide que la discussion pour le trophée Villeneuve portera cette année sur le sujet suivant: « Notre vingtième siècle, progrès ou décadence? » MM. Yvon Beaulne, Maurice Chagnon, Raymond Bériault et Jean-Louis Pratte seront les porte-parole de notre institution.

Nos athlètes, dont M. W. Nixon est l'entraîneur, ont remporté le championnat du Canada, dans la ligue intercollégiale intermédiaire de rugby.

La Rotonde, organe de la Société des Débats français, est dans sa huitième année. Une belle équipe de rédacteurs travaille avec entrain. Nos jeunes se préparent à l'apostolat de demain en accomplissant généreusement leur tâche d'aujourd'hui: l'acquisition d'un savoir vaste et profond qu'ils s'efforcent de traduire en une langue écrite mesurée, claire et nuancée. Ne méritent-ils pas de vifs encouragements?

UN DON MAGNIFIQUE.

Parmi les dons faits à l'Université, il convient de signaler l'*Enciclopedia Italiana*, en trente-sept volumes in-quarto superbement illustrés, que nous devons à l'amabilité de Son Excellence le marquis Alberto Rossi-Longhi, ministre plénipotentiaire d'Italie au Canada.

AU SÉMINAIRE UNIVERSITAIRE.

Le Séminaire universitaire a reçu de Son Excellence M^{gr} Ildebrando Antoniutti, délégué apostolique au Canada et à Terre-Neuve, une cinquantaine de volumes, anciens et précieux, de théologie et de droit canonique.

Pour la première fois, la chapelle du Séminaire Saint-Paul fut témoin de l'impressionnante cérémonie des ordinations. Quatre sous-diacres ont été élevés au diaconat et un acolyte, au sous-diaconat, par Son Excellence M^{gr} l'archevêque d'Ottawa. Quoiqu'elle n'existe que depuis deux ans, cette institution compte une quarantaine d'élèves appartenant au clergé séculier de quinze diocèses du Canada, de Terre-Neuve et des États-Unis.

RESPECTUEUX HOMMAGES.

Nous sommes heureux d'offrir nos respectueux hommages à Son Excellence M^{gr} Gabriel Breynat, O. M. I., vicaire apostolique du Mackenzie, nommé récemment archevêque titulaire de Garella. Le vénéré prélat est un ami dévoué de notre institution et un collaborateur apprécié de notre *Revue*.

L'un de nos « anciens », le révérend père Henri Belleau, O. M. I., est élevé à la dignité de vicaire apostolique de la Baie James. Avec l'expression de nos félicitations fraternelles et de notre religieux respect, nous lui disons de tout cœur: *Ad multos et faustissimos annos*.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

EUTROPE CHARDAVOINE, A. A. — *Annuaire pontifical catholique*. Vol. XL, années 1937-1938-1939. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1939. Petit in-8, 800 pages.

Cet annuaire ne paraissait plus depuis trois ans. Il était universellement demandé. Le quarantième volume se présente avec les rubriques habituelles de la collection. Une mine de renseignements sur les personnes et les choses du monde ecclésiastique actuel, voire sur des sujets historiques. Ouvrage précieux dont la consultation s'impose souvent.

L. O.

* * *

R. P. ARCHAMBAULT, S. J. — *La Fête des Martyrs canadiens. Pourquoi et comment la célébrer*. Montréal, l'Action paroissiale. In-12, 153 pages.

L'infatigable père Archambault, S. J., présente aux membres du clergé et aux directeurs d'œuvres tous les matériaux nécessaires pour une digne célébration de nos saints martyrs. Raisons de célébrer leur fête, notice biographique de chacun d'eux, récits de miracles, plans de sermons, poésies, cantiques, pièces de théâtre, tout y est présenté avec ordre et à-propos; on ne saurait trouver mieux.

J.-É. C.

* * *

ALBERT DULÉRY-REYVAL. — *Le Clairon de la Résistance catholique. Le Père Coubé (1857-1938)*. Paris, P. Téqui et Fils, Libraires-Éditeurs, 1939. In-12, 268 pages.

Diversément apprécié durant sa vie, le Père Coubé le sera longtemps encore. Ils sont nombreux au Canada et aux États-Unis ceux qui se souviennent de l'avoir vu et entendu, et ils en parlent de diverses manières. Ceux qui n'ont que ses œuvres pour le connaître ont tout autant de chance que les autres de se former une opinion, car la formule de Buffon: « Le style, c'est l'homme », trouvera difficilement meilleure application.

Le livre d'Albert Duléry-Reyval ne nous semble pas de nature à produire un effet émollient dans la discussion. L'A. a assisté de trop près à l'audition pour avoir capté toutes les harmoniques. Il ne pouvait pas entendre ce que disait la galerie. Nous ne mettons pas en doute sa sincérité, mais nous aurions voulu qu'elle paraisse un tant soit peu plus objective. Écrire la vie d'un Père Coubé sans y trouver matière à une seule restriction, c'est faire le tour de la Perse sans voir le schah. Aussi bien les amis du célèbre

prédicateur — ils sont légion — ont un tableau sans ombres. Cette carence donne beau jeu aux adversaires.

Nous connaissons bien peu le Père Coubé avant la lecture de l'ouvrage d'Albert Duléry-Reyval. Et nous regrettons encore de n'y avoir pas vu les déficiences inéluctables à toute tranche de vie humaine. Quoi qu'il en soit, nous ne voulons pas donner dans le défaut que nous croyons découvrir chez l'A., et nous ne formulerons pas une appréciation sans réserve. La lecture du livre est à recommander, mais pas absolument. Nous ne le ferions pas sans souligner les écarts de jugement de l'illustre orateur. Il semble bien que ce fut là la paille dans le clairon. À cause de cela nous ne voudrions pas que notre jeunesse canadienne-française prit toute la voile du Père Coubé sans ramasser le gouvernail que le cher homme a trop souvent laissé tomber. Ce sentiment est-il trop sévère? Nous ne le croyons pas. Voyons plutôt.

Le jeune Stéphane Coubé avait de qui tenir: les Coubé, les Gautrand, les Chaptal, les Saint-Palais, autant de noms illustres dans l'état ecclésiastique comme dans les sciences, la magistrature et la politique. Il était donc de race et donna, dès son enfance, des signes d'un brillant avenir. Ses parents, ses maîtres n'ont qu'à se féliciter de ses heureuses dispositions pour le travail et l'étude. Sa piété de bon aloi ravissait tout le monde. Le voir entrer chez les Jésuites ne surprit personne. Là, dans le champ clos de l'ascétisme d'Ignace de Loyola, son âme s'épanouit en fruits prometteurs d'une carrière remarquable. Que désirait-il faire? On ne voit rien de particulier dans ses discours et ses lettres. En bon novice, il ne songe qu'à sa formation religieuse. Après sa probation, il fait brillamment ses années de régence; il conquiert d'une manière plus brillante encore, nous oserions dire, ses baccalauréats ès sciences et ès lettres et sa licence ès lettres à la Sorbonne. Enfin, il se prépare à l'ordination sacerdotale et manifeste sans réticence son état d'âme dans des lettres intimes quelques jours avant sa première messe. La perspective du troisième an le comble de joie. Il entend bien en profiter pour aiguiller définitivement toute sa vie vers la sainteté: « Je ne suis religieux et prêtre que pour cela et et je ne serais qu'un pitoyable apôtre sans cela. »

Jusqu'ici, comme on peut le constater, le Père Coubé n'a vu son idéal que dans la Compagnie de Jésus. Il s'y est laissé conduire par son amour de Dieu, son désir de servir les âmes sous la direction de ses supérieurs. « L'heure de la lutte et de l'action allait sonner. »

À partir de ce moment, et jusqu'à la fin de sa vie, nous voyons deux Père Coubé: Le premier, de 1893 à 1914; le second, de 1914 à 1938. Nous ne croyons pas présenter ici une division arbitraire; elle repose sur les faits. Le Père Coubé de Rouen (page 27), de la Madeleine (page 36), de Notre-Dame (page 44), de Paray-le-Monial (page 54), d'un pèlerinage à Lourdes (page 76), d'Aubervilliers (page 109), et nous en passons, n'est pas le Père Coubé de Saint-Thomas d'Aquin (page 174), de Bordeaux (page 180), de Genève (page 200), de New-York (page 206), de Montréal (page 218), de Woonsocket et de Chicago (page 225). Le premier est nerveux, pétillant, virulent et impulsif à ses heures. Il croit avoir raison contre tous ceux qui n'approuvent pas sa manière d'agir et de parler. Aussi va-t-il d'étape en étape à la sécularisation et il verra la condamnation d'*Âmes juives* par Rome. Nous n'entendons pas lui faire un crime de sa sécularisation. Nous comprenons qu'elle fut accomplie en bonne et due forme, qu'il a quitté la Compagnie de Jésus « de son plein gré », qu'il est sorti « par la grande porte ». Mais nous l'avons accusé tout à l'heure d'avoir fait des écarts de jugement; nous en avons la preuve dans la raison qu'il énonce pour quitter la Compagnie: « Hors de la Compagnie, il croyait pouvoir faire plus de bien » (page 137). Se pourrait-il? N'a-t-il pas eu ses franches coudées jusqu'ici? La Compagnie n'est-elle

pas reconnue pour faire donner à chacun de ses membres son maximum de rendement dans la sphère qui lui convient? Il a plutôt mésestimé la valeur de la règle religieuse; il fut victime de sa fougue.

Mais il nous tarde de retrouver le second Père Coubé, celui du temps de la guerre et d'après-guerre. Ici, c'est le calme, l'harmonie avec les personnes et les choses. Il s'agissait d'unir les forces éparses dans un même effort vers la victoire, puis de guérir les blessures après la tourmente. Peu de prêtres, nous oserions même dire peu de Français se sont livrés à cette œuvre avec plus d'ardeur et ont remporté de plus beaux succès. Pourtant les ennemis qu'il voulait écrabouiller avant 1914 étaient encore à l'œuvre; mais il les voyait d'un autre œil et les voulait réduire plutôt par le cœur.

Nous l'admirons sans réserve dans ce rôle. Le dernier quart de siècle de sa vie, avec les années d'avant 1893, nous croyons pouvoir les donner en exemple à la génération qui monte.

Le Père Coubé s'est consciencieusement préparé à son apostolat. C'était un orateur de carrière. Son esprit de travail est devenu légendaire: « C'est ma vie, depuis toujours », disait-il dans l'intimité. Il a voulu être missionnaire apostolique, il l'a été par la parole et par la plume. L'eucharistie, le Sacré-Cœur, la Sainte Vierge et sainte Jeanne d'Arc furent ses dévotions préférées. Comme prêtre, il fut irréprochable. Multiples sont les occasions où il a fait preuve d'une foi ardente, d'une piété profonde et d'une charité toujours en éveil, en même temps que très discrète. L'on peut dire vraiment qu'il est mort sur la brèche: il revenait de donner un sermon, et sur sa table de travail on a trouvé des schémas d'articles pour sa *Revue des Objections* et des plans d'instructions pour des campagnes futures. Il n'a pas même pris la peine de se coucher pour mourir: il a expiré dans son fauteuil, son chapelet à la main.

Pour tant et de si belles qualités, toutes réserves faites, proposons-le comme modèle à la jeunesse étudiante, à la jeunesse cléricale en particulier.

H. M.

* * *

Revue eucharistique du Clergé. Numéro spécial dédié au T. R. P. Rég. Garrigou-Lagrange, o. p., Professeur à l'Université dominicaine, « Angelico », de Rome. Août 1939. In-8, p. 225-256.

Un numéro spécial dédié au T. R. P. Réginald Garrigou-Lagrange, o. p., témoignage sincère de vive admiration pour le maître romain, philosophe, théologien — « l'un des tout premiers de l'Église actuelle » (p. 226) — et mystique; témoignage ému de gratitude: « par son enseignement et par ses écrits, (il) a fait une œuvre dont a profité toute une partie du clergé canadien » (p. 234). Des disciples fervents¹ mettent en relief les qualités du professeur — « l'un des rares, des deux ou trois qui demeurent à la surface comme au fond de notre vie intellectuelle » (p. 226) — et de l'œuvre littéraire — elle se compose d'une douzaine d'ouvrages et de quelque trois cents articles de revues. Au jour de la réception de la maîtrise en théologie, le suprême hommage que l'Ordre de saint Dominique donne à ses docteurs, le R. P. Garrigou-Lagrange eut la joie d'entendre ces paroles tombées des lèvres du R^me Père Caterini: « Vos œuvres sont dignes de l'école thomiste. » Singulier éloge dont on ne saurait contester l'opportunité. En spiritualité notamment, le révérend Père occupe la première place parmi

¹ Les articles de cette livraison sont signés par les RR. PP. Robert Fortin, s.s.s., et A.-M. Bissonnette, o. p., et MM. les abbés Henri Grenier, Gérard Yelle, p.s.s., et Alphonse Roux.

ceux qui ont le plus travaillé à exploiter la doctrine spirituelle enfermée dans la *Somme théologique*.

Les anciens élèves du Collège Angélique liront avec un particulier intérêt ces pages consacrées à la haute personnalité du R. P. Garrigou-Lagrange, le maître éminent tout pénétré de la méthode, de la doctrine et des principes du Docteur commun, l'apôtre ardent et éclairé du thomisme intégral et vivant, l'une des gloires de l'Ordre des Dominicains.

L. O.

* * *

PIERRE DAVIAULT. — *Le Baron de Saint-Castin, Chef abénaquis*. Montréal, Éditions de l'A. C.-F., 1939. In-12, 219 pages.

M. Pierre Daviault publie un ouvrage qui l'emporte en mérite historique sur son livre précédent consacré à *Pierre Lemoyne, sieur d'Iberville*. Il a du flair pour découvrir matière à écrire dans la vie aventureuse de nos hommes de guerre. La mode contemporaine invite à s'initier à l'histoire au moyen de biographies romancées. L'auteur du *Baron de Saint-Castin* a sans doute succombé à la tentation de faire connaître un de ces surhommes qui hantent l'imagination des lecteurs de Léonville et d'Aimard; mais son travail sérieux de recherches fournit des renseignements précieux sur un des personnages les plus insaisissables de notre passé. On remarque, dans la bibliographie que M. Daviault a dû consulter, un grand nombre d'ouvrages d'historiens de la Nouvelle-Angleterre. Il devait en être ainsi, car le nom du baron de Saint-Castin ne figure que rarement, dans la correspondance officielle de la Nouvelle-France; puis, les documents de la main du héros sont rares, et pour cause; enfin, les gens qui renseignent le plus sur les allées et venues du mystérieux chef abénaquis sont précisément ceux que son ombre obsédait comme un cauchemar.

Le livre traite de la fortune des Saint-Castin depuis l'arrivée en Amérique de Jean Vincent d'Abbadie jusqu'à la conquête anglaise, pendant laquelle s'illustra un fils du fameux baron. Après avoir retracé l'historique de la famille en Béarn, l'auteur ajoute: « Si l'hérédité n'est pas un vain mot, Jean Vincent d'Abbadie apportait en naissant les dispositions voulues pour se montrer à la hauteur des aventures qui se présenteraient sur son chemin. Il descendait d'une lignée de guerriers, de routiers et de casse-cou. Il naissait de plus dans le sauvage pays de Béarn. »

L'épopée de ce Béarnais, cadet à treize ans dans le régiment de Carignan, se déroule aux yeux du lecteur comme un film où la continuité est quelque peu difficile à saisir, étant composé d'un certain nombre de vues brèves, mais où l'on reconnaît sans cesse, le décor rugueux des forêts du Maine et des côtes austères de la Nouvelle-Angleterre.

Le premier chapitre prépare le lecteur à mieux comprendre le caractère politique de la mission de Saint-Castin, et l'auteur se moque bien des gens qui voient dans le baron un disciple de Jean-Jacques. Le deuxième révèle des qualités remarquables de casuiste chez M. Daviault, qui réussit à défendre la réputation du gendre du grand chef Madowakawando. L'auteur s'est épris de son sujet, il a vécu avec son héros, il a participé de cœur aux guerres que les Abénaquis livraient aux colons de la Nouvelle-Angleterre, il a ressenti de l'indignation devant l'indifférence pompeuse des fonctionnaires de Versailles à l'égard de la pauvre Acadie. Aussi ne cache-t-il ni son admiration sympathique pour le baron, ni son mépris pour la duplicité des Bostonnais, ni son indulgence pour la cruauté des Abénaquis exaspérés, pas plus que son impatience devant l'imprévoyance et la mesquinerie de la France officielle. Ces impressions personnelles de M. Daviault donnent du piquant à un récit où la seule narration des faits pourrait fort bien fatiguer le lecteur. Au troisième chapitre on suit les péripéties de la guerre du chef Philippe; au quatrième est racontée celle de Saint-Castin; au cinquième et au sixième apparaît bien

l'importance majeure de l'aide qu'apportaient les sauvages de Saint-Castin d'abord à Villebon, puis à Iberville. Au septième chapitre l'auteur montre comment, de sujet français, Saint-Castin était devenu chef abénaquis, indépendant de la France qu'il aimait pourtant et où il devait mourir en 1707, avant que les affaires de sa succession fussent réglées. Les deux derniers chapitres sont consacrés à Bernard Anselme de Saint-Castin et à Joseph d'Abbadie de Saint-Castin, tous deux fils du célèbre baron.

Vu le caractère particulier du sujet, il est à noter que M. Daviault, a su fort habilement tirer parti de sa documentation, dont les renvois sont sagement placés à la fin du volume. En effet, on ne disposait pas d'un nombre assez considérable de pièces suffisamment détaillées pour permettre la composition d'une biographie où le personnage occuperait sans cesse le premier plan. L'auteur a donc passé en revue tous les événements où pouvaient figurer, au moins indirectement, le baron de Saint-Castin. Des pages entières se succèdent où l'on suit les sauvages en incursions contre les colons anglais, où l'on accompagne les corsaires le long des côtes, où l'on assiste au drame troublant de la défense de l'Acadie abandonnée, et au cours desquelles le sieur de Saint-Castin ne paraît pas sur la scène. Mais à tout moment, par un truc d'éclairage, on fait voir que là, dans les coulisses, se dresse l'ombre énigmatique du Franco-Abénaquis.

R. S.-D.

* * *

The Centenary of the publication of Lord Durham's Report. Toronto, *The Canadian Historical Review*, Vol. XX, No. 2, p. 113-194.

The Introduction to these studies reminds the reader that one hundred years ago there appeared a document which was destined to play an important part in the shaping of our political institutions.

Quoting Buller, Durham's faithful associate, a contrast is made between the glorious departure from Britain and the tragic home-coming six months later. However, the dramatic quality of these events did not prevent historians from neglecting the study of the life of Durham until 1910. The present publication is an effort « to appraise the Report in the light of recent scholarship and to place it in its historical setting more clearly than has hitherto been done ». The editor admits that « it is impossible to treat every aspect of the subject in so short a series », and we like to believe the *Canadian Historical Review* had some excellent reason for not dealing in a special article with the Report in relation to Lower Canada. We confess the latter would have appeared so obvious a topic as not to be neglected.

The June number of the *Review* contains five articles bearing on various aspects of Lord Durham's career and on the circumstances surrounding the publication of the Report. All the articles were presented « as public lectures by the department of history of the University of Toronto ».

In a first article Lord Tweedsmuir, with his customary insight into human values, draws a most understanding portrait of Lord Durham. Heir to a family tradition of democracy and afflicted with a most undemocratic temperament, Durham appears as a man capable of affection, but more respected than liked. A Reformer, he made up in courage what he lacked in the « tact des choses possibles ». The opinion is advanced that « the work accomplished was greater than the man », for against a background of divided opinion at home and of revolution in the Canadas, the Report appears in a unique light, however unequal it may be in value. Lord Tweedsmuir recalls the failure of those suggestions which were destined to assure an English majority, but states the « kernel of the Report is to be found in the famous words 'The Crown must consent to carry the government on by means of those in whom the representative members have

confidence'. » This formula for responsible government describes the very core of democracy, in the cause of which Lord Durham sacrificed both health and reputation.

The second article by Professor Chester New of McMaster University, author of the most complete biography of Lord Durham, deals with *The British background of the Durham Report*. Professor New shows us Lord Durham as a product of his age with its faith in the perfectibility of humanity, with new forces already at work: « the industrial revolution, the education of the middle and lower classes and the advance of democracy ». King of the coal country, Lord Durham enters the House of Commons with an appreciation of these new forces and, as Radical Jack, he champions the Reform Bill of 1832. The work done in committee by Durham on that occasion served as his apprenticeship to the preparation of his Report in 1839. Professor New then conjures the complicated tableau of British political parties aligned as Reformers and Conservatives, and points out that Canadian Reformers, although of a different complexion, were nevertheless influenced by the British Radicals, particularly by Hume and Roebuck. « Lord Durham's Report was the combined product of Durham's insight, foresight and courage on the one hand and on the other of certain ideas of government that had been developed within the Reform party in Canada. » Reformers in Canada and in Britain clamoured for the ballot, for an elective council and for secular education. In this game of politics, Durham is seen as a pawn, Melbourne now sending him to Russia then to Canada, so that he might pacify the Radical group. Thus « Durham appears as the gift to Canada of British Radicalism ».

Lord Durham took a number of his ideas from Radical advisers in his own country. Buller, Wakefield and Kennedy were to accompany him on his journey. « He carried with him to Canada a prejudice, deep-rooted in the English ruling class, that the French Canadians were a disloyal and lamentably inferior people who could never fit into the providential scheme of things until in some mysterious manner they were made over into Englishmen. In general he retained that view although his instincts of justice urged the adoption of fair dealing with the French. » For the central recommendation of the Report, that of responsible government, Professor New asserts « Durham was indebted to Baldwin, whose voice in the Canadian woods, however, would not have been heard until Durham took up the cause himself ». It is well explained how the Report, published in *The Times* in February 1839, received official backing from the Melbourne government because Lord Durham was in a position to force the hand of the executive. Professor New emphasizes two points in closing: first, the courage and statesmanlike foresight of Durham, and second, the importance attached to the British connection in the Report.

The third article of the series entitled *The Durham Report and the Upper Canadian scene* is from the pen of Professor George W. Brown of the University of Toronto. The author wishes to show how the publication of the Report in 1839, and its subsequent implementing by Sydenham, had the magic influence of unifying a most divided province. We are shown in a most convincing fashion the state of troubled disunity existing in Upper Canada previous to the coming of Lord Durham. Differences in geography and in the racial origin of the settlers were only increased by religious and economic factors heavy with political consequences. The situation no doubt had some resemblance with that existing in other frontier colonies, but Professor Brown adds: « No other American community had so many elements of difficulty concentrated with such intensity in a short period. » However, an examination of the complex situation in Lower Canada might lead us to question the Professor's statement. A brief review is made of Bishop Strachan's efforts to ensure the political priority of the Church of

England, of the ramifications among the Reformers themselves, MacKenzie conniving with Hume and Roebuck, Ryerson and his Methodists laying claim to more moderate views. Professor Brown shows an astonishing knowledge of the family history of what was Upper Canada and what is Ontario. « In every period, he writes, the great body of those holding 'middle or the road' views are forced at last, if the issue reaches an impasse, to choose between one or other of the extremes, not because they agree at all points with the allies forced on them by circumstances, but because their choice is the lesser of two evils. »

He makes some very strong statements on the exploitation by the Tories of the sentiment of loyalty to the British connection with « unscrupulous disregard to the principles of fair play ». « They were indeed more loyal than the British Government itself. » A period of constant appeals to Britain by all parties was followed by the rebellion which had the temporary effect of clarifying an impossible situation. The return to confusion, however, brought with it a stronger opposition to the Tory Government and the greatest factor in the unification of the Opposition forces seems to have been the question of Clergy Reserves. The whole province was deadlocked over this issue when Durham arrived on the scene, hailed by Reformers, frowned upon by ultra-Tories. Quoting sagaciously from the contemporary Press, Professor Brown shows how the publication of the Report united still further the forces opposing the old order. The article terminates with the suggestion, cautiously advanced, that this important phase in Upper Canadian history had completed its cycle with Sydenham implementing the findings of the Durham Report.

Mr. D. C. Harvey, of the Public Archives of Nova Scotia, deals in the fourth article of the Review with *Nova Scotia and the Durham Mission*. With unusual objectivity and moderation, he estimates the effect of Durham's mission and of the Report on Nova Scotia. He shows how in that province also there were conflicts of Tories and of Reformers, and how the Leaders of the Reformers had very definite suggestions to make on the question of the ballot, the elective council, responsible government, popular education and Imperial ties. Throughout this article the great figure of Howe dominates and by quoting from the *Nova Scotian* Mr. Harvey proves conclusively that the Maritimers did not have to wait until the publication of the Report to become familiar with the concepts of responsible government or of federation. « It would appear that the contribution of Durham to the reform movement in Nova Scotia lay in confirming the faith of these men in the essential justice of the British Government and in the wisdom of their own previous efforts for constitutional reform rather than in introducing them to new ideas. »

Mr. Chester Martin, of the University of Toronto, reviews in a last article *Lord Durham's Report and its consequences*. Measured judgment and deliberation preside in Mr. Martin's mind during the examination of the Report's consequences, to a point where the author has carefully avoided becoming guilty of either excessive condemnation or stupid approval which marked the pronouncements of so many of the Report's earlier commentators. Professor Martin discounts the great variety of opinions expressed on the Report since the days of Melbourne and Buller until the publication in 1923 of the *Calendar of the Durham Papers* and attempts an examination of the consequences of the Report in the light of historical facts.

He recalls that « it was forgotten that three of the four or five major recommendations of the Report were wide of the mark. The Imperial administration of public lands proved to be a dead letter. Durham's forecast for the French race in Canada was a devastating miscalculation. The avowed purpose of the union of the two provinces

was defeated by the union itself. For responsible government, Durham's debt to Robert Baldwin was forgotten or remained almost unknown for eighty-five years.»

Professor Martin claims too great emphasis was laid in the Report on the administration of Crown lands. He shows how the Report, insulting as it was to French Canadians, had the magic effect of galvanizing them into action. « One is inclined to doubt whether any single stimulus has been used more effectively to serve the cause of French nationalism in Canada than the pages of Lord Durham's Report. 'Je me souviens' still remains the watchword of French Canada. » As to the union of the British provinces, « designed to subordinate the French, it vindicated for all time their political survival; and under the guise of union it was to prove so intolerable that its dissolution was the first prerequisite of Confederation ».

Professor Martin traces the origin of Durham's concept of responsible government to his meeting with the Baldwins in August 1838 in Toronto, but the author clearly points out that no ordinary courage was required to promote such an idea at a time when official Britain was evidently opposed to its being put into practice. According to Professor Martin, it is doubtful whether Durham contemplated responsible government as we understand it or whether he really « forecast the scope of responsible government and the integration of the Commonwealth ». The article comes to an end with the thought expressed that Lord Durham, as Broughton put it, « had an abundance of political courage, a little approaching rashness ». « Race, self-government, federation, settlement and public lands, nationhood, these have been the greatest problems in Canadian history, and Lord Durham tried to solve them all in six months. »

R. S.-D.

* * *

HORACE MINER. — *St. Denis: a French-Canadian Parish*. Chicago, The University of Chicago Press, 1939. 283 pages.

This reviewer has often wondered why some Canadian sociologists did not do for some typical Canadian community what the Lynds did in their classic study of *Middletown* (Muncie, Indiana). Here we have a good description of a characteristic Quebec community by an American social scientist whose actual « field work » included continuous residence in the parish for eleven months. The general reader whose information about Quebec province and its life has been derived from Louis Hémon, Willa Cather, Francis Parkman, Sir Gilbert Parker and, perhaps, Drummond will profit from this systematic survey which had a threefold purpose (p. VII), viz., « the ethnographic description of the old rural French-Canadian folk-culture in its least altered existent form, the analysis of the social structure of the society, and the consideration of the factors responsible for culture change in the direction of urbanization and anglicization ».

Going back historically to Colbert, Talon and others, the author describes the system of land settlement, . . . the Canadian feudalism started by Richelieu, . . . the seigneurs, . . . the bounties and dowry custom. In the second chapter which deals with *The Land and the People*, the topics treated are geology and topography, the soil, climate, architecture, agriculture, vital statistics, ethnology, language and education, and morality.

The sketch of the social and economic institutions and structure is good and clear. Readers of this *Revue* are quite familiar with the set-up, its units and subdivisions (and the terminology — *rang, terre, coteau, arpent, chemin, route, habitant, rentier, conseil, arrondissement, fabrique*, etc., etc.).

Three chapters are devoted to religion and the functions of the *bedeau*, the *curé*, the *marguilliers*, the *fabrique* and the *curé* are reported. Unfortunately there are some objectionable misunderstandings in this connection (pp. 2, 17, 98, 135, 139, 166), re miracles, sacramentals, etc., with the usual anthropological comparison with magic. Moreover, the author does not seem to realize (at least one gets such an impression) that the religious routine during Lent, for instance — and which by the way he describes rather well, for an outsider, — is not peculiar to Quebec or St. Denis, but is common throughout the world wherever there are Roman Catholics. The author might have observed the same liturgical pattern in Detroit or in Chicago where any child in the parochial schools could correct his assertions that « At the Good Friday Mass, each person goes down on both knees, instead of the usual genuflexion, before entering his pew » (p. 166), and similar mistakes.

One might also complain that a few rough-spots of dubious propriety (p. 209ff) are sufficiently indelicate to impair the utility of this book for text-book or school-library purposes.

With these two points of exception, the volume is a sympathetic and accurate « publication in anthropology » and a « study of peasant people that strikes a sociological note » (to quote the jacket blurb).

« The parish is not only a religious, but also a civil unit » (p. 56). « The unit of social life in French Canada is the parish. » « The real basis of rural life is the family » (p. 63). « The yearly round of life in St. Denis obviously depends upon two inter-related cycles: the seasonal and the religious » (pp. 167, 29). We might give special praise to the author's treatment of the agricultural side of activities in St. Denis (pp. 16, 26, 132, 135, 148, 238). There is a minimum of technical anthropological theory (pp. XVIII, 233-254).

Besides eleven chapters, a brief bibliography and an index, there are four appendices among which *The Autobiography of an Habitant* deserves particular mention.

The University of Notre Dame, Indiana.

D. C. O'G.

* * *

ÉMILE VAILLANCOURT. — *Knots*. Montréal, G. Ducharme, 1939. In-12, 185 pages.

M. Émile Vaillancourt a trouvé *Knots* dans le beau geste de notre gracieuse reine, à Ottawa, le 20 mai 1939. Chacun le sait, nos visiteurs royaux ont tenu, tout le long de leur voyage, à consacrer le caractère bilingue du Canada.

« Voir vos deux grandes races, avec leurs législations, leurs croyances et leurs traditions différentes, s'unir de plus en plus étroitement, à l'imitation de l'Angleterre et de l'Écosse, par les liens de l'affection, du respect et d'un idéal commun; tel est mon désir le plus cher. »

Ce même désir, l'A. le caresse depuis des années. Il en a fait le leitmotiv de maints discours et articles. L'occasion est belle de reprendre le thème. Il ne la laisse pas échapper. Il revise ses points de repère pour réunir en un faisceau quelques flèches de son carquois bien garni. Il rajuste sa mire et tire en plein public les traits qu'il avait encochés naguère pour un champ plus court. Va-t-il atteindre le but? C'est à souhaiter. Aura-t-il l'attention adverse? Il devrait l'avoir: sa langue anglaise est remarquablement lustrée pour un Canadien français. Mais, ici, ce n'est plus une simple question de phonétique, c'en est une de morphologie, voire d'idéologie. Les plus avertis des Anglais, et

les mieux intentionnés, ont peine à découvrir notre point de vue, encore qu'ils comprennent peu ou point nos aspirations. Habités, pour la plupart, à ne vivre qu'en fonction de l'Empire, ils persistent à ne voir en nous que des coloniaux. C'est hors de concept, chez eux, que le Canadien français puisse organiser sa vie dans les limites de l'horizon national. M. Vaillancourt veut les éveiller à la réalité que nous n'avons pas d'autre patrie que le Canada. Il leur fait l'histoire. Il leur redit que nos ancêtres ont ouvert le pays; qu'ils se sont battus pour le garder français, c'est vrai, mais qu'après la cession ils ont repris les armes pour rester Britanniques. Les mots de Kipling: *If blood be the price of Empire, Lord God, we have paid in full*, inspirent à l'A. des commentaires de la plus judicieuse actualité. Et le fait-il, le point, aux Orangistes à propos de Guillaume d'Orange! Eh! mais, faut-il en avoir une croûte d'ignorance pour réagir comme cet Anglais qui entend chanter *Ô Canada* par des jeunes Canadiens français: « En ont-ils du cran, ces gars-là, de traduire *Ô Canada* en français! »

M. Vaillancourt, vous avez accompli une œuvre de patriote éclairé. Si la cécité ou l'hypermétropie, selon le cas, de nos amis peut se guérir, vous leur aurez servi un bon spécifique. Avec l'aide de ceux qui voient, comme Ewart, Bovey et quelques autres, *Knots* prendra une autre signification et fera le nœud qui consacrera l'union de notre beau Canada... On traitera les minorités françaises en dehors du Québec comme Québec traite sa minorité anglaise. C'est bien ce que vous demandez comme pierre d'assise à la bonne entente!

H. M.

* * *

C.-J. MAGNAN. — *Le Carillon-Sacré-Cœur, Drapeau National des Canadiens français*. Québec, *l'Action Catholique*, 1939. In-8, 44 pages.

En fait d'éducation, nous n'avons pas beaucoup de maîtres qui puissent en remonter à M. le chevalier C.-J. Magnan. Aucun, en tout cas, n'aura fourni une carrière aussi longue, aussi brillamment remplie que la sienne. Nous aimons nous le représenter dans le geste magnétique de François I^{er}, et, volontiers, nous suivons son panache blanc.

Sa brochure *le Carillon-Sacré-Cœur* aura-t-elle l'heur de nous rallier, une fois pour toutes, autour d'un drapeau national canadien-français? Nous le souhaitons. La genèse qu'il fait de ce drapeau déborde de raisons, de convenances et de témoignages qui commandent l'unanime adhésion. Il semble bien que l'accord soit établi. Mais, si nous comprenons bien la question, il y manque la sanction. De qui viendra-t-elle? Qui apposera le paraphe et le sceau qui résolvent les hésitations et coupent les retours? À notre sens, ce pourrait être le gouvernement provincial. Mais il attendra d'y être invité par la volonté nationale. Et cette volonté pourrait s'exprimer par le Comité permanent de la Survivance française en Amérique. Voilà bien notre porte-parole en cela, comme en tout ce qui concerne nos aspirations ethniques.

La thèse de l'A. fait le point. On parle d'éducation nationale. Par où peut-elle mieux commencer que par l'étude du blason des Canadiens français? Qu'on nous donne ce blason; qu'on le fasse claquer à la brise; qu'on apprenne aux enfants à le saluer, tous les jours, à l'école; qu'on détermine une date: la fête du drapeau — le 8 juillet, par exemple; qu'on enseigne à la masse du peuple, aux jeunes et aux vieux, les vers d'Albert Lozeau:

L'âme de mon pays palpite dans sa voile!

Tout l'esprit de ma race est dans ses plis serré!

... et qu'on nous permette — sans préjudice au drapeau accepté au pays — de dire avec Louis Fréchette:

Ah! celui-là (le Carillon-Sacré-Cœur), c'est autre chose:
Il faut le baiser à genoux!

Nous félicitons le chevalier C.-J. Magnan de sa brochure, et nous l'en remercions. Il nous aura procuré, encore une fois, l'occasion de faire une bonne petite méditation patriotique.

H. M.

* * *

OTTO VON GIERKE. — *The Development of Political Theory*. New York, W. W. Norton & Company, Inc., 1939. In-8, 364 pages.

Translated from the German by Bernard Freyd, this is an excellent book about Johannes Althusius (1557-1638), by Gierke, whose treatise on the natural law is already familiar to English readers of political theory. The three chapters of part one deal with the life and doctrines (political and jurisprudential) of Althusius. Part two treats of the « historical development of the political ideas expressed in the politics of Althusius », and this part embraces six chapters which cover « religious elements in the theory of the state », the doctrines of state-contract and of popular sovereignty, the principle of representation and the ideas of federalism and of the legal state. Slightly more than half of the book is occupied by notes and the remainder by the text itself. For scholarly purposes these abundant notes, with a profusion of bibliographic references, are of high value and utility.

The author protests, and rightly so, that Althusius is a sadly neglected and unappreciated author today. This is, we think, especially true of his treatment at the hands of writers in English on political subjects. Thus, while the Austrian, Othmar Spann, in his *History of Economics*, gives him a place of importance (pp. 53, 55), Harold Laski in his *Rise of Liberalism* (p. 312) does the opposite — to cite at random two works from the reviewer's shelves.

Perhaps *Althusius* would have been a more satisfactory title for the present work, but the actual title is really indicative of the book's contents inasmuch as the main categories of modern political thought, of liberalism and democracy, are to be found in the writings of this pioneer either explicitly or in embryo. The doctrine of the social organism (in contradistinction to the atomic or mechanical view of the state) which is today enjoying a sort of revival, is a frequent theme in this volume (pp. 40, 47, 71, 111, 148, 163, 191).

A handsome job as to typography, binding and format such as we have come to expect from this publisher, is a further reason for our endorsement.

D. C. O'G.

* * *

REYNALD BOULT. — *Profilis scouts*. Montréal, Éditions de l'Œuvre de Presse dominicaine, 1939. In-12, 109 pages.

Louons M. Reynald Boulton, un jeune d'Ottawa, du courageux effort qu'il a mis à étudier les valeurs profondes du scoutisme et surtout de la sainte hardiesse qu'il a eue — car c'en est une — de livrer au public canadien le fruit de ses réflexions et observations. Les *Profilis scouts*, à vrai dire, sont plus que des profils, des dessins de surface. C'est l'âme même du scoutisme qu'on trouve là brièvement analysée, c'est le bien-fondé de sa technique ou de sa pédagogie qui y est justifié. M. Boulton est un praticien du scoutisme, qui a su voir et comprendre et ne veut pas tenir sa lampe sous le boisseau. Si plus de nos jeunes consacraient quelques-uns de leurs nombreux loisirs à penser leur vie et leurs actes, le jour viendrait bientôt d'une ascension culturelle remarquable au Canada

français. Mais la tâche est pénible, demande du sacrifice, et la passion intellectuelle ne domine pas encore chez nous. Aussi l'Université d'Ottawa et en particulier les professeurs de la faculté de philosophie sont-ils fiers d'applaudir à ce succès littéraire de leur ancien élève.

R. N.

* * *

OTTO NEURATH and others. — *Encyclopedia and Unified Science*. Chicago, The University of Chicago Press, 1938. 75 pages.

This brochure which constitutes volume one, number one, of a proposed International Encyclopedia of Unified Science, contains six papers by Otto Neurath, Niels Bohr, John Dewey, Bertrand Russell, Rudolf Carnap and Charles W. Morris. The first two volumes of the Encyclopedia are to be entitled *Foundations of the Unity of Science* and will comprise twenty pamphlets of which this is the first.

The entire project represents elaborate testimony to the widely admitted need for synthesis in science. Herbert Spencer and Comte were the last to attempt a one-man panorama or macroscopic survey of human knowledge. In the Middle Ages, it is true, the *Summa* was a typical treatise, but by the time of Spencer science had covered such an extensive field that an adequate summary was not possible as a single-handed job; furthermore the Mediæval Scholastics were engaged primarily in the fields of philosophy and theology which are by nature comprehensive and synoptic in comparison with the microscopic, piecemeal, detailed method and outlook of science.

The present pamphlet introduces us to a co-operative enterprise or collective venture by « collaborators with somewhat different points of view, but who agree in considering the unity of science as the ideal aim of their efforts, in eliminating any form of speculation other than that recognized in science », etc. A Scholastic-minded thinker will welcome the effort to attain to some kind of unity in science, but he will insist that the kind of synthesis or unity which the human mind today requires (even on the natural level) cannot be supplied by any purely (and merely) scientific aggregate. A real synthesis is more than a collection.

The main ideas of this monograph may be paraphrased and summarized as follows: the empirical and the logical have now become synthesized for the first time in history (p. 1); the combination of empiricism with mathematical method has existed in science since Galileo, but is new in philosophy (p. 63); the science of science or 'metascience' is an encyclopedia and not a philosophic system (pp. 20, 69); it will be a scientific empiricism (pp. 24, 68); it is anti-metaphysical (pp. 20, 32, 41); it has three factors or components, viz., radical empiricism, methodological rationalism and critical pragmatism (syntactics, semantics and pragmatics) (pp. 68-70).

« Logic is grounded on semiotic; metaphysics is replaced by sign analysis and unified science; and axiology becomes the scientific study of values and judgments of values » (p. 71). The physicalism of Carnap appears here again (pp. 19, 46). The logic of science includes formal logic or logical syntax and semantics (pp. 43-44). Indeed semantics plays a major role in unified science (pp. 44, 49, 70, 72).

The Encyclopedia is the fruit of a series of congresses since 1934 which were devoted to the unity of science. In this movement the so-called Vienna circle (pp. 67-77) is the most conspicuous group. This reviewer is inclined to agree with Maritain and Yves Simon that the Vienna circle is « a group of musicians who have missed their vocation ».

D. C. O'G.

The University of Notre Dame, Indiana.

* * *

J. D. KETCHUM and N. W. MORTON. — *Report of Studies in Psychology.*

Une pierre milliaire vient d'être placée sur la voie des études de psychologie scientifique au Canada. Ce service a été rendu par les professeurs J. D. Ketchum, de Toronto, et N. W. Morton, de McGill. Leur *Report of Studies in Psychology*, préparé durant l'hiver de 1939, se présente en grande partie comme une bibliographie des recherches faites, au Canada, en psychologie, et plus spécialement en psychologie sociale.

Que ce rapport ne soit pas complet, nul ne le sait mieux que les auteurs, puisque trente seulement des soixante-dix psychologues interrogés ont coopéré à leurs recherches. Tel quel, l'ouvrage fait ressortir plusieurs points. McGill et surtout Toronto ont été les centres les plus actifs. La liste des travaux, fût-elle complète, ne dépasserait pas le nombre de deux cents, dont à peine le tiers a été imprimé. Les efforts se sont concentrés sur les problèmes d'éducation. Récemment l'attention des chercheurs s'est dirigée vers l'orientation professionnelle. Mais, en ces domaines, il reste beaucoup à faire, sans oublier que plusieurs autres ont été à peine effleurés, telles la criminologie, la pathologie, la typologie, etc. Le personnel fait souvent défaut, et bien davantage les facilités et les instruments de travail. La psychologie scientifique n'a obtenu chez nous qu'une ombre de la faveur dont elle jouit dans presque tous les pays d'Europe et surtout aux États-Unis.

Au Canada français il n'y a pas d'institution qui prépare les jeunes à la nouvelle carrière de psychologue consultant. L'Institut psychologique de Montréal, sous l'égide de l'Université McGill, est la seule organisation qui soit quelque peu outillée. Sa principale préoccupation est actuellement d'adapter à notre pays la technique développée ailleurs. Sa fin est plutôt pratique que théorique.

Le rapport contient plusieurs suggestions des psychologues les plus en vue ; elles peuvent toutes se résumer dans le paragraphe qui clôt le rapport. Nous en extrayons le passage suivant : « Research problems of social significance in Canada . . . are by no means lacking. While facilities for research are at present not too favorable, they can be improved. With greater concert of effort, and some agreement upon the main issues and methods involved, greater accomplishment should be possible. »

R. S.

* * *

Dictionnaire des Lettres françaises. Publié sous la direction de M^{sr} Georges Grente, de l'Académie française. Volume I. *Moyen Âge*. Fascicule I. *Abailard — Athis et Prophilias*. Paris. Beauchesne et ses Fils, 1939. In-4, XXII-42 pages.

« Faire l'inventaire de ce qu'on sait actuellement sur la littérature d'une époque, auteurs et œuvres; indiquer les moyens, documents, éditions, travaux érudits, dont on dispose pour pousser plus avant l'étude » . . . , telle est nettement signifiée la fin que se propose les auteurs du *Dictionnaire des Lettres françaises*, « publié sous la direction de M^{sr} Georges Grente, de l'Académie française, assisté d'Albert Pauphilet, professeur de littérature française à la Sorbonne, et de Louis Pichard, professeur à l'Institut catholique de Paris; avec le concours de Robert Barroux, archiviste paléographe, et du Père Maxime Gorce, O. P., secrétaires généraux. Une liste imposante d'érudits et de savants prêteront leur concours.

L'ouvrage complet comprendra six volumes: *Moyen Âge — XVI^e siècle — XVII^e siècle — XVIII^e siècle — XIX^e siècle — Époque contemporaine.*

Signalons l'introduction générale, par M^{gr} Grente, et l'introduction spéciale à chaque volume, par Edmond Faral, de l'Institut, administrateur du Collège de France, Pierre Champion, Abel Bonnard, de l'Académie française, Funck-Brentano, de l'Institut, André Bellessort, de l'Académie française, et André Chaumeix, de l'Académie française.

Le premier fascicule (XXII-42 pages) contient cent quatre-vingts articles et vingt-quatre renvois. Ce répertoire de notices d'auteurs et de titres (pour les ouvrages anonymes) tient du dictionnaire, il va sans dire, et à certains égards du glossaire et de l'encyclopédie. On y trouve en effet des définitions, des articles de fond et de brèves explications.

L'introduction au *Moyen Âge* témoigne chez son auteur, M. Edmond Faral, un puissant esprit de synthèse. En seize pages, l'administrateur du Collège de France expose avec une remarquable érudition les formes et les concepts multiples et variés de ces époques successives, où l'« on voit apparaître, lutter, dominer ou périr les doctrines et les systèmes » (p. XXI).

Les bibliographes apprécient les articles qui, comme ceux de ce dictionnaire, donnent des citations, des notes explicatives et des renvois, signalent les éditions rares et la prononciation de certains mots, etc.; tous ces détails sont importants pour les spécialistes, dès qu'il s'agit de repérer avec exactitude et rapidité tel ou tel renseignement.

La liste des œuvres et des sources à consulter est dressée avec un très grand souci des méthodes bibliographiques, ce qui ajoute à la valeur des études appuyées sur les éditions princeps et critiques, sans pour cela négliger les travaux tout à fait à jour (exemple, p. 3).

On regrettera peut-être que les renseignements bibliographiques complets, relatifs à chaque citation, aient été omis; dans une œuvre de cette envergure, les listes bibliographiques pèchent plutôt par manque que par excès de longueur.

L'emploi des majuscules grasses pour les notices d'auteurs et de titres, celui des petits caractères qui permet de distinguer d'emblée le texte des œuvres et des sources indiquées facilitent beaucoup la consultation du *Dictionnaire des Lettres françaises*.

L'ouvrage intéresse les maisons d'enseignement secondaire et universitaire, les bibliothèques publiques de quelque importance, puisqu'il veut répondre aux « types de questions que se posent journellement le chercheur, l'écrivain et le simple lettré ».

A.-M. M.

* * *

Sœur PAUL-ÉMILE, s. g. c. — À Notre-Dame de Lyre. *L'hommage des poètes canadiens-français. Recueil de poésies mariales*. Ottawa, Les Sœurs Grises de la Croix, 1939. In-12, XIV-207 pages.

« Notre-Dame de Lyre, explique-t-on dans l'avant-propos de ce recueil (p. XIV), est un ancien vocable qui a cours au diocèse d'Évreux, en Normandie, pour désigner Notre-Dame des Poètes. » Sous ce titre, l'auteur du *Renouveau marial dans la Littérature française depuis Chateaubriand jusqu'à nos jours* a eu la très heureuse idée de nous donner une anthologie des poésies mariales de chez nous. Il mérite d'en être chaleureusement félicité. Certes, ces poésies « ne sont pas toutes d'égale valeur. À côté de pièces excellentes, il s'en trouve de tout simplement bonnes, et ce sont les plus nombreuses. [Notre poésie nationale a encore tellement à faire!] . . . Ces fleurs modestes déparent-elles vraiment la gerbe? . . . Le lis de la vallée est-il moins candide parce qu'associé à la longue fleur étoilée de nos serres? Et puis, à l'autel de Marie, toutes les fleurs sont belles . . . » (p. XIII). On ne saurait mieux décrire ni mieux justifier le

contenu du présent livre qui est, tel quel, un émouvant témoignage de notre piété mariale, et par le nombre des poèmes et par l'inspiration de surnaturelle et filiale dévotion qui les anime. Comme l'écrivait M. Albert Ferland, il « aura bien le charme de la nouveauté, d'une révélation même pour le très grand nombre de nos compatriotes ». Nous n'entrerons pas dans le détail de l'analyse de ces poésies d'ailleurs en partie déjà publiées. Qu'on nous permette toutefois d'en citer une (sans préjudice pour les autres) dont on s'accordera, croyons-nous, à apprécier la simple beauté en sa saveur archaïque. C'est l'*Épiphanie* de M. Gaston de Montigny.

En ce temps-là, trois mages
Sont venus de l'Orient
Présenter féaux hommages
À Notre-Dame et son Enfant.

Dans la nuit et dans la neige
Une étoile en firmament
Les dirige et les protège.
Ah! c'est miracle, assurément.

Leure liesse fut si grande
De trouver ces doulces gens
Que céans firent offrande
De myrrhe, d'or et puis d'encens.

Pour moi qui n'étions point mage
Mais rien qu'un pauvre pastour,
À tous deux j'offre en hommage
Et ma complainte et mon amour.

(Page 30.)

Et pourquoi ne pas terminer sur ce passage de la préface, où M. C.-J. Magnan dit ce qu'il pense de l'opportunité de la publication d'*À Notre-Dame de Lyre*: « La Jeunesse étudiante y découvrira la beauté et la puissance de l'Ève nouvelle et la priera de lui procurer le privilège d'une vie pure: *Vitam presta puram*.

« L'Âge mûr y renouvellera sa confiance en la Mère auguste du Rédempteur: *Alma Redemptoris Mater*.

« La Vieillesse, derrière le jour qui s'achève, y entreverra la Vierge pleine de bonté: *Virgo clemens* » (p. VIII-IX). S. D.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

GIOV. M. RINALDI, C. R. S. — *Il Libro di Ioele*. Tradotto e annotato. Rapallo, Scuola tipografica orfanotrofio S. Girolamo Emiliani, 1938. In-8, 100 pagine.

Ks. SZCZEPAN SZYDELSKI. — *Eschatologia Iranska a Biblijna*. We Lwowie, 1938. In-8, 130 Str.

LEONARDUS BAUER. — *De Christo Vivificatore sancti Gregorii Magni Doctrina*. Mundelein, Apud Ædes Seminarii Sanctæ Mariæ ad Lacum, 1938. In-8, III-85 paginæ.

PETER LIPPERT, S. J. — *Unseres Leidenden Herrn Reden und Schweigen vor den Menschen*. Freiburg im Breisgau, Herder & Co., 1938. In-12, 300 Seiten.

Dr. FRANZ MEISTER. — *Die Vollendung der Welt im opfer des Gottmenschen*. Freiburg im Breisgau, Herder & Co., 1938. In-8, 248 Seiten.

P. GENNARO GAMBONI, S. J. — *L'Enciclica « Ad Catholici Sacerdotii » commentata al Clero e agli alunni dei Seminari Teologici*. Parte I. Sublimità e Ministero del Sacerdozio Cattolico. Torino-Roma, Casa Editrice Marietti, 1938. In-8, VIII-245 pagine.

JACQUES LECLERCQ. — *De la communauté populaire*. Paris, Éditions du Cerf, 1938. In-12, 99 pages.

MYRIAM DE G. — *Larmes et Sourires*. Mulhouse, Éditions Salvator, 1938. In-12, 246 pages.

Sac. PAULUS BERNIER. — *De patrimonio paræciali*. Quebeci, Apud Auctorem, 2, Via Port-Dauphin, 1938. In-8, VIII-162 paginæ.

Dr. JOSEPH BROSCHE. — *Heiligsprechungsprozess per viam Cultus*. Freiburg im Breisgau, Herder & Co., 1938. In-8, XI-135 Seiten.

Monseigneur PAUL BERNIER. — *Célébration de la Sainte Messe en la nuit de Noël*. Québec, Librairie de l'Action catholique, 1938. In-8, 22 pages.

IRENEO DANIELE. — *I Documenti Costantiniani della « Vita Constantini » di Eusebio di Cesarea*. Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1938. In-8, 226 pagine.

KARL BENNO VON MECHOW. — *Leben und Zeit aus dem Land Oberösterreich Ein Erinnerungsbuch*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1938. In-12, 151 Seiten.

A. N. KURAT und K. V. ZETTERSTÉEN. — *Türkische Urkunden*. Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri-A.-B.: Leipzig, Otto Harrassowitz, 1938. In-4, 60 Seiten.

FRANCISCUS XAV. CALCAGNO, S. J. — *Philosophia Scholastica secundum « rationem, doctrinam et principia » S. Thomæ Aquinatis ad usum Seminariorum*. Volumen secundum. *Psychologia, Theologia naturalis*. Volumen tertium. *Ethica*. Neapoli, M. d'Auria, 1937, 1938. In-8, 570 et 367 paginæ.

ALEXANDER WILLWOLL, S. J. — *Seele und Geist Ein Aufbau der Psychologie*. Freiburg im Breisgau, Herder & Co., 1938. In-8, VIII-258 Seiten.

LÉON LEBEL, S. J. — *La Famille dans le Régime économique moderne*. Montréal, Secrétariat de l'U. C. C. In-12, 26 pages.

L'École sociale populaire. Montréal.

- 296. *L'Industrie dans l'économie du Canada français*..... Olivar ASSELIN.
- 297. *Pour un Ordre nouveau*..... M^{sr} DESRANLEAU et le Cardinal VILLENEUVE.
- 298. *Mentalité communiste* M^{sr} John T. MCNICHOLAS.
- 299. *Lettre pastorale collective sur la tempérance*..... Nos évêques.
- 300. *La Nationalisation des entreprises*..... M^{sr} Wilfrid LEBON.
- 301-302. *Le Comité paroissial* R. P. ARCHAMBAULT, S. J.
- 303. *Une enquête sur le communisme à Québec*..... Édouard LAURENT.
- 304. *Un pays qui a ruralisé son enseignement primaire*..... François-Xavier BOUDREAULT.

L'Œuvre des Tracts. Montréal.

- 231. *Doit-on tolérer la propagande communiste?*..... Abbé Camille POISSON.
- 232. *Une Université catholique au Japon*..... R. P. Hugo LASALLE, S. J.
- 233. *Le Front unique, piège communiste*..... Entente internat. anticommuniste.
- 234. *The Bogey of Fascism in Quebec*..... H. F. QUINN.
- The Quebec « Padlock Law »*..... G. A. COUGHLIN, K. C.
- 235. *Vœux du premier Congrès de tempérance*..... E. S. P.
- 236. *Doit-on laisser les enfants entrer au cinéma?*..... C. des Œuvres catholiques.
- 237. *Guerre au blasphème, vengeance de Satan!*..... Abbé Georges PANNETON.
- 238. *Le Jour du Seigneur*..... E. S. P.
- 239. *Pie XI et le Canada*..... E. S. P.
- 240. *Sa Sainteté Pie XII*..... E. S. P.
- 241. *Lettre à l'épiscopat des Îles Philippines*..... S. S. PIE XI.
- 242. *Que pensent les maîtres de l'U. R. S. S.?*..... S. E. P. E. S.
- 243. *La Soumission de « l'Action française »*..... E. S. P.
- 244. *Les Canadiens français et le Nouvel-Ontario*..... D^r Raoul HURTUBISE.
- 245. *Une élite humaine dans l'industrie*..... Abbé Bernard GINGRAS.

P. FELIX RESTREPO, S. J. — *La cultura popular griega a través de la lengua castellana y otros discursos*. Bogota, Ediciones de Revista Javeriana, 1938. In-8, 243 páginas.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Le mal et les Empires*

Que la guerre soit un mal, personne n'en disconvient. Est-ce également juste de porter la même accusation contre les Empires? C'est ce que nous avons à étudier, sans sortir, je pense, de l'actualité.

En effet, nous sommes contemporains d'une époque extraordinaire. Des Empires croulent, d'autres surgissent. Il en est un qui ne cesse de remplir le monde de son nom sonore et de son éclat sans pareil. Et peut-être ne nous demandons-nous même pas ce que valent ces puissantes organisations sociales au point de vue de notre foi. C'est beau de s'intéresser au sort de l'ancienne Rome, d'approfondir les causes d'une chute qui ne fut, d'ailleurs, ni foudroyante ni subite. Depuis deux à trois cents ans, le vieil édifice des Césars, rongé par ses vices, se tenait debout par habitude, et, en réalité, il s'est à peu près effondré de lui-même, comme ces arbres vermoulus qui s'affaissent sous le poids de leur propre masse. Mais, sous nos yeux, l'Empire de Russie, l'Empire d'Autriche, l'Empire d'Allemagne ont été balayés. Les Empires d'Italie et du Japon se sont formés. Les États-Unis s'affirment et rayonnent de plus en plus. C'est poignant au possible. Et nous ne serions pas impatients de connaître s'il y a un pourquoi à ces événements immenses? Cherchons donc ensemble; sur le terrain religieux, il va sans dire, car nous n'avons cure et nous ne pouvons avoir cure, pour le moment, du domaine politique.

Et d'abord entendons-nous bien sur la définition ou la nature des Empires dont nous allons parler.

Le mot Empire se prend en divers sens que l'histoire a fixés peu à peu. Pour nous, afin de ne pas nous éloigner de notre sujet, nous nous hâterons de dire que l'Empire est « une puissance politique s'imposant

* Cette étude est le cinquième chapitre d'un livre en préparation, intitulé *Maux présents et Foi chrétienne*.

à des territoires et à des peuples conquis ou assujétis, et qui les exploite et s'en sert ». Compris de cette façon, les Empires n'ont jamais manqué au monde, encore qu'ils n'aient pas été très nombreux.

Voici comment se forment les Empires. Ou bien la passion — amour de la gloire, de la domination et du commandement, soif de l'or, goût des armes et de la bataille — jette un État fort sur des États faibles et peu résistants. Il les subjugue et voici un Empire fondé sur l'injustice. Ou bien des voisins turbulents harassent un État puissant au point de troubler sa paix et sa sécurité. Celui-ci s'impose à eux, et, cette fois, nous avons un Empire établi sur la justice.

Saint Augustin a bien l'air d'admettre que les Romains ont érigé leur Empire avec le droit de légitime défense. « Forcés de résister aux soudaines invasions de leurs ennemis, pour eux il s'agit non de la gloire humaine, mais de la vie et de la liberté ¹. » À plus forte raison faudrait-il estimer justes l'Empire de Charlemagne et celui que Charles-Quint hérita de ses aïeux.

Malgré des exemples si impressionnants et si beaux, la théologie, la morale et la politique s'accordent pour critiquer cette sorte d'organisation étatique.

En effet, « voilà ce que prescrit l'ordre naturel, et dans quelle condition Dieu a créé l'homme: « Qu'il domine, a-t-il dit, sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les animaux qui rampent à la surface de la terre ². » L'être raisonnable fait à son image, Dieu ne veut pas qu'il domine sur d'autres que sur les êtres irraisonnables, . . . sur les brutes ³. » Pour bien comprendre ces passages, rappelons que la domination s'entend de façon différente, selon qu'on l'oppose à une sujétion quelconque ou à la servitude ⁴. Dans le premier cas, elle implique l'utilité propre des gouvernés, et elle fait des maîtres et des hommes libres. Elle est légitime: car « la fonction de commander aux mortels ne cessera qu'avec le devoir de veiller sur leurs besoins ⁵ ». Dans le second cas, elle s'exerce au profit des gouvernants, et elle peut aller de la

¹ *La Cité de Dieu*, liv. III, ch. 10.

² *Gen.*, ch. I, v. 26.

³ *La Cité de Dieu*, liv. XIX, ch. 15.

⁴ S. THOMAS, *Somme théol.*, 1^a, q. XCVI, art. 4.

⁵ *La Cité de Dieu*, liv. XIX, ch. 16.

servitude mitigée jusqu'à l'esclavage le plus abject. En ce sens, elle est toujours plus ou moins répréhensible, car la philosophie, l'Écriture, l'ordre surnaturel dans lequel nous vivons exigent que « ceux mêmes qui commandent soient les serviteurs de ceux à qui ils paraissent commander ⁶ ».

Or ce qui se dit des individus convient également aux peuples, puisqu'un peuple n'est « qu'une société d'hommes vivant dans l'union ». Ce rapprochement n'avait pas échappé aux anciens Romains. « Il est injuste, soutenaient les uns, que l'homme soit asservi à la domination de l'homme. Et pourtant, cette injustice, une Cité dominatrice, dont l'empire est étendu, doit l'embrasser nécessairement, si elle veut commander à ses provinces ⁸. » À quoi, sans nier la vérité de l'analogie, les autres, soucieux d'approuver la politique de Rome, répondaient « que la servitude est juste lorsqu'elle enlève aux hommes asservis le pouvoir de mal faire, ou qu'elle leur impose une dépendance d'autant plus salutaire que l'indépendance leur était plus funeste ⁹ ».

En sorte que c'est bien au delà de la civilisation des Romains — et des Grecs — qu'il nous faut chercher les sources de la démocratie. Toute notre belle sagesse sur la liberté et l'égalité n'est qu'une réminiscence de l'état primitif, et une preuve que

L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux ¹⁰.

Ce n'est ni la nature ni encore moins la grâce qui expliquent pourquoi tel peuple domine tel autre peuple. « La cause première de la servitude, c'est . . . le péché qui fait que l'homme tient l'homme en laisse; et cela n'arrive que par le jugement de Dieu, en qui il n'est point d'injustice, et qui sait mesurer les peines aux démérites ¹¹. » Ou en d'autres termes, et pour insister: « La peine de la servitude est ordonnée par cette loi qui veille au maintien et défend l'infraction de l'ordre naturel; s'il n'eût été

⁶ *Ibid.*, liv. XIX, ch. 14.

⁷ *Ibid.*, liv. I, ch. 15.

⁸ *Ibid.*, liv. XIX, ch. 21.

⁹ *Ibid.*, eod, loco.

¹⁰ LAMARTINE, *Premières Méditations poétiques*. II. *L'homme*.

¹¹ *La Cité de Dieu*, liv. XIX, ch. 15.

jamais attenté contre cette loi, il n'y aurait point de répression à exercer par le châtiment de la servitude ¹². »

La morale blâme aussi, vertement, ces grandes constructions historiques, puisque celles-ci supposent trop souvent une injustice quelque part, qu'elle vienne du vainqueur ou des vaincus.

Il y a bien le cas d'un peuple, jeune ou inculte, se livrant à plus puissant et à plus civilisé que soi, en vue de recevoir l'entraînement social dont le terme serait l'émancipation politique. Mais cette sorte de construction d'Empire ne s'est jamais produite, que je sache, et elle attesterait un amour si faible et si imparfait de l'indépendance qu'elle prouverait à elle seule que la liberté humaine a dû subir à l'origine une sérieuse déchéance.

Enfin la politique elle-même se montre sévère à l'égard des Empires, car elle reconnaît que leur étendue complique les affaires intérieures des États et multiplie les causes de conflit en agrandissant outre mesure les frontières ¹³.

D'où il reste qu'en soi les Empires sont un mal, quelquefois un grand mal, qui asservit l'homme à l'homme, les peuples aux peuples, au prix de leur dignité, de leur liberté et, souvent, de la justice et de la paix.

Et pourtant c'est Dieu qui veut et fait les Empires. « Est-il croyable que Dieu qui ne laisse rien, pas même la structure du plus vil insecte, la plume de l'oiseau, la moindre fleur des champs, la feuille de l'arbre sans la convenance et l'étroite union de ses parties, ait voulu abandonner les royaumes des hommes, leurs dominations et leurs servitudes en dehors des lois de sa providence ¹⁴? »

Comprenons-le bien : « Dieu, . . . parce qu'il est le seul et vrai Dieu, donne lui-même les royaumes de la terre aux bons et aux méchants. Il les donne non pas au hasard, ni en aveugle, . . . mais suivant l'ordre des choses et des temps, ignoré de nous, parfaitement connu de lui, ordre auquel il n'obéit pas en esclave, mais qu'il règle et dont il dispose comme

¹² *Ibid.*, eod. loco.

¹³ *Ibid.*, liv. XIX, ch. 5.

¹⁴ *Ibid.*, liv. V, ch. 11.

maître et modérateur ¹⁵. » Plus précisément encore: c'est la Providence qui a donné à l'Angleterre l'Empire, et au Canada — jusqu'au Statut de Westminster (?) — l'assujétissement d'une colonie. À quelles fins? C'est une question d'intérêt souverain, dont nous ne discuterons que la première partie aujourd'hui, nous réservant de traiter la seconde plus tard, à sa place dans la suite de nos réflexions.

Du fond de son éternité, Dieu consultant sa sagesse a tracé aux créatures qui devaient jaillir de sa parole toute-puissante les sentiers de leurs mouvements et de leurs opérations. Toutes s'enchaînent, se lient entre elles par le principe de causalité. Les moins parfaites sont ordonnées aux plus parfaites: le minéral à la plante, la plante à l'animal, l'animal à l'homme, l'homme à la société politique, la société politique à l'Église, et celle-ci à Dieu dont elle a reçu pour mission de procurer la gloire en façonnant des élus. Si bien que tout ici-bas gravite vers l'Église et, par elle, vers Dieu, en qui nous avons le principe de notre être, de nos actions, nécessaires ou libres, et de notre béatitude finale.

Mais ce plan, qui est la Providence, ne saurait rester à jamais enfoui dans les mystérieuses profondeurs de l'éternité. Tel un film, il faut qu'il se déroule sur l'écran du temps. C'est alors qu'intervient le gouvernement divin.

Évidemment, Dieu pourrait exécuter sans nous le dessin qu'il a élaboré dans les conseils de son infinie sagesse; il n'a pas besoin de nos services. Seulement, dans l'exubérance de sa bonté, il veut nous élever au rang de collaborateurs de sa providence. Voilà pourquoi entrons-nous comme un élément important dans la marche de l'histoire. Nos volontés libres, très libres, mues discrètement par la souveraine volonté, se plient à l'exécution des desseins éternels, sans les troubler jamais, ni dans le détail ni dans l'ensemble, encore qu'il paraisse bien souvent que nos interventions soient inutiles, sinon nuisibles.

Tantôt Dieu agit au fond des cœurs, dans l'intimité de la vie de chacun, tantôt il mène les hommes sur le plan de la vie publique, prêtant à leurs qualités ou à leurs passions le concours de son action, soit qu'il veuille ériger des nations de grandeur moyenne, soit qu'il ait en vue l'élévation de quelques puissances formidables pour assurer l'évolution

¹⁵ *Ibid.*, liv. IV, ch. 33.

ou la sécurité du monde lui-même. Car, et il faut bien retenir cette proposition, formulée par saint Augustin, mais pleine de toute la vérité de la philosophie, de la théologie et de la foi catholiques: « Dieu dispense la grandeur des Empires au besoin des temps que sa providence gouverne ¹⁶. » En d'autres termes, Dieu taille, bâtit les Empires, ou plus vastes ou moins vastes, selon les desseins qu'il a décidé d'accomplir. D'où il suit qu'à mesurer la *grandeur visible* des Empires l'on découvre la *grandeur invisible* de la politique divine.

Les Empires antiques se sont élevés par les passions et les qualités de leurs peuples et de leurs grands hommes; puis ils sont tombés, minés par leurs vices plutôt qu'abattus par les coups de leurs adversaires ¹⁷.

Quand l'orgueil de Babylone a rempli la coupe de ses iniquités, Cyrus surgit à la tête des Perses et renverse Sardanapale, sa dynastie et sa puissance. Alexandre châtie les Médo-Perses coupables à leur tour. Et Rome, à son heure, exécutrice des hautes œuvres de Dieu, asservit Grecs, Orientaux, Africains, Gaulois et Bretons.

Il est à noter que tous ces grands Empires se trouvent en contact avec le peuple de Dieu, qu'ils écrasent et châtient ou qu'ils protègent et laissent libre, selon que la vertu ou la culpabilité de celui-ci ouvre ou ferme la main d'une Providence particulièrement juste et miséricordieuse à l'égard des siens.

Avec le christianisme, le monde change de versant, mais trop peu de manière. Aussi les Empires se continuent-ils.

Constantin donne à l'Église ses libertés. Charlemagne, le plus grand des empereurs chrétiens, érige un État immense où règnent l'Évangile et l'Église. Il chasse les Arabes, refoule et convertit les Saxons, trace les frontières des pays modernes, affermit l'État pontifical, crée avec la papauté le Saint-Empire romain, et étend sa propre influence, si bienfaisante, jusque sur le Saint-Sépulchre.

Charles-Quint, le plus considérable des chefs du Saint-Empire germanique, poursuit son œuvre compliquée à une époque où l'Église, divisée par Luther, a besoin d'héroïques défenseurs. Comme lui, Ferdinand II d'Autriche et Maximilien de Bavière s'emploient à la protection du

¹⁶ *Ibid.*, liv. V, ch. 26

¹⁷ *Ibid.*, liv. II, ch. 2.

catholicisme. Tant d'efforts, de combinaisons diplomatiques et de guerres heureuses eussent maintenu l'unité chrétienne, sans l'intervention de la France, mal inspirée cette fois par son nationalisme.

Vienne Napoléon. Génie vertigineux, ailé autant que dur, il dompte la Révolution, il la ligote en la reconnaissant. Puis il établit un concordat avec le pape, ouvrant par là l'ère des ententes et des accords qui maintiendront une certaine paix entre le Saint-Siège et les États chrétiens dégénérés.

On voudrait ne pas avoir à mentionner que l'Empire allemand de 1870 surgit à la manière des instruments de la vengeance divine. Ce que la France avait craint dès le temps de Richelieu et de Gustave-Adolphe se produisait après deux cent cinquante ans d'erreurs et de fautes. La Réforme, qu'elle avait protégée au début contre la Maison d'Autriche, arrivait enfin à la prépondérance et s'imposait politiquement, même à la fille aînée de l'Église.

Et aujourd'hui n'y a-t-il pas quelques Empires qui apparaissent à nos regards, tels des géants appelés à jouer le rôle de Dieu sur le théâtre mondial de l'histoire?

De fait, en aucun temps l'humanité ne semble s'être trouvée située dans une impasse aussi sombre et aussi tragique. L'anémie du schisme grec, la corruption de la Renaissance, les dissentiments qui ont troublé la chrétienté depuis le XVI^e siècle, toutes les lubies de la Révolution française ont conduit la société européenne à un état de décomposition, voisin de la mort et de la putréfaction. Si bien qu'au dire de Pie XII lui-même, sur le malade, menacé de s'éteindre, d'autres erreurs ont fini par croître, telles ces plantes qui grandissent dans la pourriture et le détrit¹⁸. Nazisme et communisme, c'est-à-dire idolâtrie de la race et de la classe, culte du sang et du prolétariat, voilà où le monde chrétien en est réduit. Rien ou presque rien des grandes acquisitions du christianisme n'existe plus de façon stable en des pays dont les territoires sans limites comptent une population de cent cinquante à deux cents millions d'habitants.

Mais, c'est le sort de Dieu, de l'Évangile et de la véritable civilisation qui est en cause! Serions-nous donc acculés à la nécessité d'une nou-

¹⁸ Encyclique *Summi pontificatus*.

velle croisade? On pourrait le penser rien qu'à voir les chefs et les peuples européens se croiser les bras, comme au moyen âge alors que leurs ancêtres, pour se mieux quereller, abandonnaient aux papes la tâche de défendre la chrétienté contre l'envahisseur musulman.

Qui donc va jouer le rôle de croisés? Je vois bien plusieurs petits pays craintifs, effarés et cherchant de quel côté orienter leurs espoirs. Où sont les forces capables de refréner l'hitlérisme païen et le communisme athée, tous deux exaspérés, sortis de leur lits, prêts à tout détruire pourvu qu'ils s'étendent, et règnent, et dominant?

Certes, la Providence n'est jamais en faute. Aux grands maux elle applique les grands remèdes. Et pour les causes majeures, elle prépare des agents irrésistibles.

Plus du quart de la population du globe obéit en quelque manière à une puissance dont les drapeaux couvrent le cinquième des terres habitées¹⁹. Et à côté de cette force, et en union avec elle, un royaume, à l'histoire non moins glorieuse, et qui commande lui aussi, tel un empire, à de vastes territoires et à des peuples nombreux, se tient également prêt à la lutte et au combat.

Est-ce donc que l'Angleterre et la France auraient, en vain, atteint une si haute puissance? Ou Dieu les aurait-il accordées à notre siècle pour les besoins de son gouvernement?

Fatiguées des déprédations qui se commettent dans le centre de l'Europe, surtout depuis une couple d'années, et inquiètes du mépris brutal, qui s'affiche, des traités, de la parole et de la foi jurées, ensemble elles ont résolu de sortir de leurs attermoissements, et les voilà qui se redressent devant le flot de la barbarie cultivée.

Jamais Dieu, à ma connaissance, n'a eu en main pour une cause noble et sacrée des instruments de cette force, de cette compétence et de cette détermination.

Aussi est-il à souhaiter que les deux métropoles auxquelles nous tenons, soit par le sentiment, soit par le loyalisme, et plus encore par l'héritage commun de la même civilisation chrétienne, puissent remplir le rôle auquel les convie la Providence.

¹⁹ A. VIATTE, *L'assaut contre l'Empire britannique*, dans *la Vie intellectuelle*, août 1939.

Cela ne va pas jusqu'à dire que la mission, pour être efficace, doive exclure tout alliage et tout intérêt humain d'aucune sorte. Les Romains ignoraient à fond qu'en aménageant leur Empire ils aplanissaient les voies aux apôtres de l'Évangile. Et les Égyptiens — je prie que l'on remarque ce rapprochement, — qui tenaient en servitude le peuple hébreux, oubliaient qu'avec le temps celui-ci se multiplierait et acquerrait l'art si nécessaire du gouvernement et de la politique.

Je le sais bien, la guerre, si elle se développe jamais hélas! n'ira pas sans carnages, sans ruines, sans douleurs, sans morts. Du moins est-il sûr que tout ce branle-bas ne s'effectuera qu'en vue du christianisme. En aucun temps Dieu ne laisserait grandir ou tomber un peuple quelconque s'il ne devait retirer de cette élévation ou de cette chute un bien réel pour son Église et ses élus.

Si l'Angleterre et la France estiment leur rôle assez grand pour s'élever jusqu'à sa hauteur, on peut espérer, on peut être sûr qu'elles remporteront, comme Franco, une victoire qui semble, au dire du pape et des plus éminents prélats de l'Église, devoir être le triomphe de Dieu et de la civilisation chrétienne.

Et c'est ainsi les Empires. Absolument parlant ils sont un mal: ils supposent la faute originelle et ils en découlent, car ils subjuguent les peuples, alors que primitivement l'homme n'eût pas dû dominer sur ses semblables. Mais dans l'ordre de la chute et de la réparation, ils sont un bien, un bien relatif dont Dieu se sert, soit pour punir ou récompenser les nations et les conquérants, soit pour dresser ou stimuler les races et les chefs qu'il destine aux premiers rôles de l'histoire. Voilà « ce que demande l'ordre de la création et ce qu'exige la justice due au péché ²⁰ ».

De la sorte, les Empires, à la fois policiers et justiciers de Dieu, mettent de l'ordre entre les petits États trop brouillons, et assurent l'évolution de l'humanité et l'obtention des fins pour lesquelles Dieu a jeté provisoirement sur notre minuscule planète les « roseaux pensants » que nous sommes, ces êtres si puissants dans le mal, si faibles dans le bien, et dont la destinée demeure une énigme indéchiffrable pour quiconque ignore ou écarte les doctrines lumineuses de la foi catholique et chrétienne.

²⁰ *La Cité de Dieu*, liv. XIX, ch. 15.

L'on n'ira pas, j'imagine, tirer des conclusions politiques d'un essai purement théologique. Le fait ne me surprendrait tout de même pas outre mesure: il est vieux et connu. Dès son temps, saint Augustin écrivait pour son compte: « Je suppose bien qu'il se trouvera des esprits lents qui, dans certains passages de mes écrits, me feront dire ce que je n'ai pas dit et vice versa. Mais personne ne doit me rendre responsable de ces déviations ni de ces faussetés ²¹. » Sans doute, entre les fins religieuses et profanes de l'histoire, il ne saurait y avoir de cloison étanche. Qui que nous soyons, qui raisonnons sur les faits actuels, nous avons à prendre garde d'en considérer l'enchevêtrement et la complexité. Toutefois, c'est à chacun de peser les problèmes devant sa raison et sa conscience et de prier Dieu de l'incliner vers les meilleures solutions. Il serait peut-être bon que ceux-là qui implorent et consultent le Seigneur pour l'achat ou la vente d'un immeuble ordinaire s'avisent de lui demander quelque lumière pour le règlement des affaires nationales. Après cela, ils pourraient s'engager sur la voie politique qu'ils estiment la plus sage, et Dieu, qui regarde et meut de haut, s'arrangera bien de leurs déterminations. Car nous proposons, et Lui dispose.

Quant à nous Canadiens, petit peuple engagé dans un maëlstrom périlleux, nous n'avons pas à craindre que la juste Providence, méconnaissant notre religion sincère, oublie jamais de rétribuer ici-bas, par le succès même matériel, nos vertus et nos mérites d'ordre public. Car les bonnes actions des peuples, pour qui la récompense du ciel n'existe pas, reçoivent toujours sur terre leur entier couronnement.

Georges SIMARD, o. m. i.

²¹ *De Trin.*, liv. III, ch. 6.

Notes sur le « complexe d'infériorité » de l'Allemand contemporain¹

Le réel est fait de contrastes; aucun n'est plus saisissant que celui que tente de mettre en relief M. Gonzague de Reynold dans son livre si suggestif *D'où vient l'Allemagne?* écrit à la veille de la présente guerre. « Il faut se rappeler encore, dit-il, que, depuis le moment où il apparaît dans l'histoire, l'Allemand souffre « d'un complexe d'infériorité » . . . et que ce complexe le porte à se replier sur soi-même, à s'imposer par la force brutale, à se faire une supériorité de son infériorité: la barbarie. » (P. 15.)

Étrange à première vue cette assertion qui semble déjouer nos concepts; car c'est un fait que celui qui a vu l'Allemagne de près conserve l'impression qu'un dynamisme puissant bouillonne dans toutes les classes de la société, que ce dynamisme est une force pleinement consciente d'elle-même qui ne cesse de s'afficher dans des jugements hautains, dépourvus de toute modestie. Et pourtant M. de Reynold n'a peut-être pas tort: l'Allemand contemporain se sent mal à l'aise au sein des peuples civilisés, et ce sentiment le porte à faire de son infériorité la marque d'un génie brutal qui tient sans cesse le monde en éveil.

¹ A propos d'un livre récent: *D'où vient l'Allemagne?* par Gonzague DE REYNOLD, Paris, Librairie Plon, 1939. Ces lignes, qui ne visent pas du tout à donner une vue d'ensemble d'un ouvrage immensément riche, ne sont autre chose que de simples réflexions suggérées par le premier chapitre.

L'auteur a sans doute trop généralisé: certains passages donnent l'impression que l'Allemagne est nécessairement panthéiste ou païenne. C'est adopter, mais à rebours, la thèse du racisme: certains peuples seraient voués à la malédiction. A la place de ces phrases intransigeantes, nous aurions aimé qu'on nous dise quelques mots du catholicisme allemand pourtant si tenace devant des persécutions qui auraient submergé des volontés moins fortes. Au surplus, si l'Allemagne a subi davantage la morsure de la Réforme, la cause ne fut-elle pas l'ambition de quelques potentats d'un pays voisin? Aussi nos réflexions portent-elles non sur l'Allemand tout court, mais sur l'Allemand strictement contemporain, c'est-à-dire hitlérien.

En lui donnant un sens très large, on pourrait définir le « complexe d'infériorité » l'état d'âme d'un individu qui n'est point encore parvenu à la conscience de sa personnalité, la mentalité d'un peuple qui n'a point pris racine dans une patrie vraiment définie, la constatation, en somme, que l'individu comme la race ne jouissent point de l'indépendance suffisante pour constituer un être *sui generis*. Le barbare à demi civilisé, mis en présence des raffinements modernes, en donnerait une illustration frappante.

Un tel complexe porté à son paroxysme engendre souvent un quiétisme béat, un pessimisme fatigué qui se transforme en désir d'anéantissement ou de suicide, mais peut également produire par contre-coup une volonté de pouvoir, que ne contient plus aucun cadre, aucune réserve: c'est le cynisme de l'action qui se prend elle-même pour fin. Le dynamisme enivrant et passionné de l'Allemagne contemporaine n'aurait-elle pas pour cause ce « complexe d'infériorité » tel que défini? L'Hitlérien serait alors ce vagabond sans patrie naturelle, cet être étrange et terrible dans lequel grondent toutes les forces primitives de l'instinct, cette parcelle d'une Nature universelle qui n'a pas encore réussi à se dégager de la matière pour se reconnaître comme être spirituel.

Que l'Allemagne soit une nation, personne ne le contestera, surtout si on reconnaît que le vouloir-vivre collectif, l'acceptation d'une fin commune constitue l'essence de toute nationalité. Mais pour l'Hitlérien, l'Allemagne est-elle une patrie?

Toute communauté, tout désir de vie sociale suppose une cause matérielle qui le supporte, une base sur laquelle il puisse s'édifier, en l'occurrence, une terre bien déterminée permettant à tout citoyen de dire: voilà mon pays. Au paysan français à qui on demande où se trouve sa patrie, il peut répondre en montrant son champ, sa maison, son village, son clocher, voilà ma petite patrie, celle où je suis né; puis plongeant son regard aux quatre coins de l'horizon, vers la Manche, l'Atlantique et les Pyrénées, vers la Méditerranée, les Alpes et les Vosges, il peut aussi s'écrier avec fierté, voilà ma grande patrie, cette France que les siècles ont bâtie, avec Paris comme centre vers lequel convergent tous les chemins de mon pays comme tous les esprits de l'univers.

À pareille question l'Allemand se sentirait gêné. Sans doute il peut montrer lui aussi son champ, son village natal, puis les Alpes et le Rhin, mais c'est tout. À l'est, c'est l'immensité sans fin qui provoque le secret désir de s'enfoncer toujours. Point de frontières entre les Prusses et la Pologne, point de barrière entre l'Allemagne et le Danemark, et, au surplus, point de centre qui s'impose à l'intérieur d'une terre mal précisée, chemin de toutes les invasions médiévales comme point de départ de toutes les guerres modernes. L'Hitlérien ne possède pas de patrie; il se la forge au jour le jour. La langue et la volonté de vivre en commun essaient de remplacer ce que la nature lui a refusé, moyens artificiels qui réussissent mal à voiler une infériorité géographique. Une telle nation, écrit Reynold, « se trouve devant une fatalité naturelle. Lorsqu'elle est faible, elle est condamnée à être envahie; lorsqu'elle est puissante, elle est forcée d'envahir. Elle ne peut être que sujette ou impériale. » (P. 5.)

La civilisation moderne a son histoire. Partie de la Grèce antique, passant par la Rome impériale, elle s'est répandue à travers l'Europe pour étendre ses rameaux sur les deux Amériques. Notre civilisation est gréco-latine. Or c'est un fait que l'Allemagne est en retard de plusieurs siècles sur la France et l'Italie. Ceci, l'Allemand le reconnaît sans le dire; ou plutôt s'il vante tant l'allemanité² de sa race, c'est qu'il sent le besoin de nous convaincre et de se convaincre avec nous qu'il ne nous est pas inférieur.

Mais ce qu'il n'est pas sans savoir aussi, c'est que notre civilisation en nous apportant sa fleur, la douceur et la joie de vivre, a trop canalisé les puissances de notre nature et les a quelque peu affaiblies. Un être trop civilisé perd de sa force et de son endurance. L'Allemagne n'acceptant d'Athènes et de Rome qu'une influence tardive, filtrée par surcroît, n'a pas laissé se perdre ses richesses primitives. Constatant son retard dans l'évolution des peuples, l'Hitlérien se rabat aujourd'hui sur l'exaltation de la force brutale qu'il a mieux conservée. Aussi la vie intellectuelle est disparue: les philosophes se sont enfuis, les artistes ont été bannis. Tout ce qui pouvait le rapprocher des nations latines est impitoyablement sacrifié au culte de ce demi-barbare qui renaît en lui.

² Allemanité, *All-mann*, c'est-à-dire toute l'humanité, disait Fichte.

L'Allemagne n'est pourtant pas dépourvue de philosophie et de littérature, mais dans ces domaines mêmes elle apparaît étrange. Reynold nous dit que « l'Allemand est un métaphysicien bien plus qu'un philosophe, tandis que le Français sera toujours plus philosophe que métaphysicien ». (P. 19.) La distinction est amusante; la métaphysique devient alors la poésie de la philosophie, nécessitant une « expérience massive » comme point de départ. L'Allemand ne croit qu'à ce qu'il touche; de là le besoin d'un choc intérieur, d'une expérience originale qui laisse sa marque sur toute poésie comme sur toute métaphysique. S'il chante volontiers cette nature infinie, inexprimable, qui l'entoure sans jamais le contenir, c'est qu'au lieu d'ordonner, de classer suivant des idées claires et distinctes à la manière du Français philosophe, il veut toucher l'incorporel, voir l'invisible. D'où naît une tendance jamais réalisée, un besoin d'action jamais assouvi. L'Hitlérien ne connaît pas l'être. Il se complaît dans un devenir éternel.

Rien n'est plus proche de l'étatisme moderne que le panthéisme ancien. Dans le premier, la personne humaine n'a pas réussi à se dégager de la gangue sociale pour devenir *sui compos*; l'homme reste un mineur en tutelle au sein de l'État qui seul est adulte. Dans le second, l'individu n'est pas sorti de la Nature, il n'est pas encore créé; tout est divin. Les choses comme les personnes, et jamais le moi n'a osé consentir à son être.

Historiquement, pour un Français le classicisme est antérieur au romantisme qui en est une corruption; pour l'Allemand, c'est le contraire qui tendrait à s'établir: n'ayant jamais connu de XVII^e siècle, il fut romantique d'abord, cherchant à atteindre le grand siècle français sans jamais y parvenir. C'est que nul être n'est plus sentimental que le Saxon; vibrant au contact de la nature, son âme est informe et sans ordre. Semblable à sa musique, sa littérature se perd dans le vague « comme un brouillard dans le ciel ».

C'est précisément ce qui fait que l'âme hitlérienne est panthéiste. Kant ne parvint jamais à prouver rationnellement que le monde est distinct de Dieu, et Rosenberg n'admet comme vérité que celle qui favorise le dynamisme du Führer, le Dieu-État. Aussi l'Hitlérien ne réussit pas à se détacher de la matière; il ne le peut parce qu'il reconnaît n'avoir pas

de raison. La plus grande faiblesse d'un être, c'est de se nier soi-même, pour remplacer sa personnalité par une Nature sensible, si grande qu'elle puisse être.

La seule voie pour un matérialiste de sortir de son borbier, c'est de devenir idéaliste, faire pivoter le monde autour d'un *Ego* central, mais là encore il n'y a que changement d'étatisme ou de panthéisme, car jamais la personnalité spirituelle n'est atteinte parce qu'elle reste confondue avec le monde ou l'État. L'Hitlérien est donc un être qui n'a pas réussi à prendre conscience de sa nature, c'est un raté qui a manqué son examen de culture chrétienne.

En résumé, l'Allemagne est une grande nation, mais si elle est forte et terrifiante pour ses voisins, la cause n'en peut être que l'inversion de son « complexe d'infériorité ». Comme l'aurait dit Freud, elle a réussi à sublimer sa faiblesse congénitale. Dans cette inversion, d'ailleurs voulue et consciente, elle reconnaît son infériorité, mais, pour la voiler aux yeux des peuples civilisés, elle tend à renverser toute échelle des valeurs morales, mettant à la base de son essence un devenir nietzschéen.

Au commencement était l'action, disait Goethe. Depuis, c'est le progrès voulu pour lui-même et non pour ce qu'il apporte qui est devenu le leitmotiv de l'Hitlérien. Toujours insatisfait, semblable à l'esclave dont la vie consiste à peiner pour autrui, il édifie sans jamais profiter. C'est qu'au fond il lui manque une idée chrétienne qui seule donne à la vie sa valeur : l'idée d'une personne humaine rachetée par une personne divine. Alors ce n'est plus l'État ou la Nature qui compte, mais nous-mêmes orientés vers Dieu.

Roméo TRUDEL, o. m. i.,
professeur à la faculté
de philosophie.

Quand je prends conscience du présent...

S'il est vrai que les colonnes de nos quotidiens soient l'image racontée de notre civilisation, il me semble permis de les prendre pour point initial d'un examen de conscience. Supposons donc que, faisant la part des exagérations de la propagande et des inexactitudes inévitables et prévues, j'use de cette autorisation. Qu'est-ce que j'y vois? Depuis dix ans, surtout depuis le début de la guerre d'Espagne et de la tension européenne qui en a été le contre-coup, avec accompagnement de réarmement: réarmement succédant au réarmement occasionné par la querelle italo-éthiopienne, celui-ci même ayant suivi une série antérieure de réarmements successifs, eh bien! les journaux ont réussi à me convaincre, que je vis dans un siècle criminel et un siècle fou, peut-être le plus criminel et le plus fou qui fût jamais, ce siècle qui, avant d'avoir quarante ans, aura vu deux guerres mondiales, deux conflits qui n'ont pas d'exemple dans toute la suite de l'histoire. Et je ne puis m'empêcher de m'écrier: « Voilà donc à quoi nous ont conduits vingt siècles de civilisation chrétienne. »

Civilisation chrétienne! Arrêtons-nous sur ce dernier mot. Vivons-nous vraiment en chrétienté? Cette organisation mondiale du meurtre en série est-elle préférable au gangstérisme américain d'il y a quinze ans? Est-elle moins antisociale que la Révolution française et toutes les révolutions? Est-elle plus excusable que la Saint-Barthélemy, la guerre de Cent ans, les guerres de religion, la lutte du Sacerdoce et de l'Empire? Est-elle plus compréhensible et plus humaine que l'incendie de Rome? Enfin, faudrait-il remonter jusqu'à la captivité de Babylone pour trouver une situation qui soit comparable à ce crime systématisé et froidement sanguinaire qu'est la politique contemporaine? Quelle page d'his-

toire faudrait-il donc relire pour y trouver des traits communs avec notre barbarie moderne? Je le demande, y eut-il jamais dans la suite humaine des siècles autant de sang et de larmes versés?

Hier encore, nous nous bercions d'illusions, fatigués d'attendre, chaque soir, la guerre pour l'aube du lendemain. Hélas! l'heure de l'échéance est venue et je pense qu'elle a sonné pour la totalité du globe. Était-il d'ailleurs raisonnable de prétendre qu'elle ne viendrait point? N'y a-t-il pas au fond des événements, une logique implacable qui finit toujours par triompher? Et maintenant l'époque des prodromes est finie; les prémisses sont posées, elles sont grosses de carnage, la mort demain concluera. L'attente n'aura été tout au plus que le temps de recul qui permet la ruée formidable et le choc monstrueux.

D'autre part, à côté de ces horreurs, le quotidien met sous nos yeux le spectacle non moins odieux du pharisaïsme bourgeois, d'une religiosité de parade et de décorum. On plaide pour un pied de terrain et l'on ne pense pas à plaider pour le salut du monde! On se scandalise encore des mêmes niaiseries, des commérages de la voisine et des sermons du curé. On se scandalise comme toujours de tout et de rien, excepté du crime universel, de l'abomination incarnée qui, se faisant un bouclier de la substance même de l'homme, se fraie une voie triomphale d'un pôle à l'autre.

On s'indigne d'une injustice microscopique, à tel point et si souvent qu'il ne reste plus d'indignation pour flétrir les forces du mal à l'assaut de l'Humanité sur tous les continents. On s'organise, on se coalesce pour ou contre, on dramatise les situations, on les utilise ou on les travestit selon les besoins de l'heure et de l'intérêt, et l'on ne songe pas au grand drame qui se joue là-bas, aboutissement de celui qui s'est joué au fond des âmes depuis tantôt cinq siècles.

Tel est donc le spectacle du monde contemporain. D'un côté, des intérêts passionnément exploités jusqu'en leurs dernières potentialités pour l'édification d'un capital-argent de moins en moins partagé; des idées armées en guerre, dynamisme prodigieux orienté vers la destruction de la spiritualité et de la vie. C'est la face héroïque de notre univers! Quelle ironie de l'affirmer! De l'autre, l'existence mesquine, avec son

fardeau de vices et de vertus mesquines comme elle, avec surtout ses prétentions. Et puis, tout le formalisme écœurant, les sentiments de commande, les préjugés mondains, les dédains et les mépris . . .

Vivons-nous vraiment en chrétienté? Descendons un peu au détail. Je vois bien les fidèles s'assembler le dimanche et s'asseoir une demi-heure à l'intérieur des temples. Est-ce là la foi? La foi est une vie, non pas lointaine et participée, mais centrale et immanente, une vie transformante, où l'humain au creuset de l'amour se transmute en divin. Ainsi la foi rejoint la charité. Ainsi l'humain rejoint le divin.

Réalises-tu bien cette synthèse, toi qui entres à l'église le dimanche matin et qui, sitôt sorti, respirant encore les parfums de l'encens, cesse d'être *croquant*, *espérant* et *aimant*, puisque tu songes déjà à tes affaires et à tes vengeances, comme si tu n'étais pas lavé par le baptême et oint du Saint-Esprit? Tu as laissé tes vertus chrétiennes et ton christianisme tout entier là-haut, avec ton livre d'heures sur l'accoudoir. Tu sors de l'auguste sacrifice et tu es querelleur, menteur, fornicateur ou adultère comme toujours. Tu me fais penser à ce fils pieux qui, chaque année, depuis trente ans, s'agenouille dix minutes au tombeau de sa mère, par convenance ou accoutumance. Oui, l'image est juste. Ta foi est au tombeau! Tu viens chaque semaine faire une visite de politesse à ses « restes ». Tu y viens d'un geste distrait révéler un souvenir, une tradition, c'est-à-dire un vestige, le vestige d'une vie qui fut, mais qui n'est plus.

Oui, mon frère de Montréal, d'Ottawa ou de Québec, dans ta ville aux blancs clochers, tu élèves de magnifiques tombeaux à ta foi. De loin, ils ont l'air de monuments de vie, bâtis pour les foules enthousiastes et les processions triomphales. Erreur! Approche, mets ta main sur cette pierre, vois comme elle est froide. Mets ta main sur ton cœur, ton cœur surnaturel, âme divine de ton âme humaine, et dis-moi s'il palpite. Non, tout est froid et inerte. L'espérance et l'amour ont quitté ton esprit, ton esprit est cadavre.

Où finit la réalité commence le symbole. En grande pompe, ta foi chrétienne, tu l'as portée au temple et ensevelie. Il te suffit de la retrouver chaque dimanche. Tes regards un instant cherchent peut-être à en

retrouver le mystérieux secret, sans te douter que peu à peu et de semaine en semaine l'építaphe sur la pierre va s'effacer . . .

Oui, nos églises modernes avec leurs voûtes dorées sont quand même des sépulcres où pleurent de grands souvenirs. Quand celles du moyen âge, aux lignes sévères et mystiques, étaient des nefs vivantes sur le lac miraculeux où chemine Celui qui marche sur les flots. Images des âmes! Âmes modernes, dédoublées et vidées du contenu chrétien! Âmes médiévales, trépidantes de vie ou immobiles d'extase, mais dans l'absolue unité de la foi dominatrice!

Le fait s'explique.

La courbe vitale de l'homme n'a pas traversé en vain l'époque de la Renaissance païenne et du philosophisme athée. L'humanisme! « Son malheur, disait Jacques Maritain, n'est pas d'avoir été humaniste, mais anthropocentrique », c'est-à-dire idolâtre. C'est la vérité même. Pauvres rêveurs! qui croyaient élever l'homme en l'éloignant de Dieu, le grandir et l'affranchir en coupant toute communication avec l'au-delà, tandis que l'homme sans Dieu est moins que le grain de sable avec Dieu. Dieu dans l'univers, c'est l'appel transcendant et l'utilité transcendante. Dieu dans l'homme, c'est le sommet de cette transcendance vocationnelle et utilitaire.

L'humanisme a placé l'homme si haut qu'il ne restait plus de place pour Dieu. Et c'est du sommet de ce piédestal que, tout à coup, son néant est apparu. Cette inconscience me fait penser à celle du visionnaire qui voudrait transporter les rayons du soleil dans l'ombre de sa cave. Quand il croit les saisir, il n'a plus rien. Ainsi l'homme, reflet divin, brille dans la lumière divine. Séparé du foyer, il n'est plus qu'un être de ténèbres, qui se cherche lui-même; détaché de Dieu, il est inexorablement refoulé à la matière.

Or une civilisation matérialisée est une civilisation malheureuse, incomplète et tragique, parce que sans issue vers le bonheur. Il est facile de le démontrer.

L'intelligence humaine — quand sa claire vision n'est pas faussée par la passion ou l'intérêt — s'en rend compte indubitablement. Elle n'a qu'à s'interroger elle-même, qu'à scruter le mécanisme de sa propre

activité pour comprendre que ce mouvement n'est pas centré dans la matière et que son axe est ailleurs. La matière ne peut même le supporter tout entier. Cette plongée dans la réalité intérieure lui permet donc de découvrir par des signes, pour la plupart négatifs, mais certains, le monde des esprits, où elle trouve son orbe propre.

Quand au cœur, il a battu au rythme désespéré de tant d'incurables douleurs, il a si souvent assisté au naufrage de ses légitimes espoirs, il a respiré de si près l'odeur des corruptions de la matière, il a vu se faner tant de fleurs écloses du matin, les sens eux-mêmes malgré leurs jouissances positives lui ont fait constater et vivre tant de déceptions, que, sage dans sa folie, dans sa fièvre d'assouvissement, il a cherché une évasion vers l'infini. Il associe l'éternité à ses serments d'un jour! Aberration? Peut-être! mais, en tout cas, sentiment confus et définitif des insuffisances de la matière. Lui aussi découvre un monde supramatériel, là où seuls peuvent prendre une existence réelle les concepts-désirs d'infini et d'éternité qui sont en lui.

Mais cet être qui s'appelle l'homme n'est-il pas autre chose qu'intelligence et cœur? Sans doute il est chair, il est matière, mais osera-t-on dire qu'il n'est pas surtout esprit et amour, lumière et force? Devant les manifestations éclatantes de son génie ou de son énergie, osera-t-on mettre en avant, ou au même niveau, sa réalité charnelle, sa matérialité? Personne ne l'a jamais tenté, à moins d'être dominé par un état passionnel ou un parti pris d'aveuglement. Ainsi Karl Marx, sous l'envoûtement d'une idée fixe: celle du primat de l'économique.

Lui présenter comme terme de son pèlerinage en ce monde le progrès même définitif et stabilisé des conditions économiques, c'est donc se moquer de l'homme, et c'est un jeu périlleux, ou bien c'est méconnaître pour de bon sa nature et sa valeur, et c'est un mensonge inhumain. Condamner l'homme au temporel exclusif, c'est un crime et une trahison. L'enfermer dans la matière, l'attacher à l'intérieur de l'enfer des appétits et des intérêts, sans espoir d'évasion, équivaut à l'enterrer vivant. Les oubliettes médiévales étaient douces, comparées à cela, puisqu'en leur obscurité la plus profonde brillait la certitude d'une délivrance non peut-être dans le temps, mais dans l'éternité. L'idée d'un bonheur éternel lointain, mais certain, détruirait l'enfer. Il change la prison, toute

prison en antichambre du ciel. Mais l'homme refoulé à la matière, captif du temporel est un damné. Il n'expie pas, il ne pérégrine pas dans les pleurs que la récompense va sécher, il ne souffre pas pour mériter — mériter quoi? — il souffre pour souffrir, il pleure pour pleurer, il vit son désespoir, un désespoir sans fond parce que sans fin!

Et pourtant les civilisations actuelles les plus orgueilleuses ont ignoré la transcendance essentielle et existentielle de l'homme. La doctrine qui dit: « L'État, c'est le tout de l'homme, l'État, c'est l'âme dans l'âme », prétend-elle autre chose?

L'État, c'est la cité terrestre orientée vers le bien-être matériel de ses membres. Or, si l'État devient l'âme dans l'âme, c'est-à-dire l'intime dans l'intime, le noyau central de tout, on a du même coup la matérialisation de l'âme et de ses puissances. Toute énergie humaine devient tributaire de la matière. L'homme n'est donc que matière, fait de matière et ayant la matière pour fin: matière ordonnée à la matière. Il n'est pas nécessaire que les forces spirituelles soient explicitement niées; elles sont simplement confisquées au profit de l'État.

Le fait humain devient un simple fait social et seulement social. La valeur humaine est socialisée tout entière; donc par le fait même toute valeur suprasociale est niée à l'individu, puisqu'il n'existe que par l'État et dans l'État. Ceci n'est plus du sens social. C'est du socialisme renversé, du socialisme d'État. Non seulement la production est socialisée, mais aussi l'âme! Socialisation des âmes! D'ailleurs, y a-t-il encore des âmes dans l'État totalitaire? Il n'y a bien plutôt qu'une seule âme, participée par des individus, puisque tous, bien que dispersés sur le territoire, ont en des corps séparés et distincts une même pensée, un même idéal, une même opinion, une même production spirituelle, puisque tous respirent le même air standardisé.

À l'extrême opposé, voici Marx qui voit délibérément toutes les forces humaines conditionnées par l'économique; toutes les forces, même celles de la pensée et de l'amour. Typification communiste du matérialisme. Toujours l'économique, dominant et conditionnant la vie et l'âme, asservissant cette vie et cette âme à la matière, bien qu'il répugne dans les termes que toutes les aliénations, toutes les servitudes de la pen-

sée, ses erreurs et ses mensonges, les déficiences de sa vie religieuse et mystique soient causés par un régime économique défectueux.

Et quand on creuse ainsi jusque dans leurs principes les systèmes de l'heure, on se demande sur quel terrain ont pu germer des végétations aussi antinomiques, aussi dangereusement extrémistes, de quel humus elles ont pu tirer le suc de leur floraison. Je ne crois pas en la génération spontanée, ni en histoire ni ailleurs. De même que l'on trouve une filiation d'hier à aujourd'hui, il existe également une légitime filiation des institutions à l'âme, des faits aux puissances d'action. L'homme a désappris la raison même de son existence; c'est pourquoi l'enfant qui ouvre la première page de son catéchisme est plus savant que l'humanité entière, car il sait, lui, la réponse à cette question: pourquoi l'homme vit-il? Et nous, qui croyons le savoir, reconnaissons-nous pratiquement notre fin? Qu'on me permette une question plus intime: notre vie personnelle en peut-elle témoigner? Combien parmi nous se rendent compte que la tendance normale du chrétien doit s'orienter vers la sainteté? que le chrétien qui ne veut pas être un saint n'est déjà plus un chrétien? que le christianisme concret consiste précisément dans cette tendance? Demandez à celui qui a vingt ans s'il ambitionne la sainteté!

On lui a montré la sainteté — autre erreur de la « dévotion moderne » — comme une anormalité, une chose rare et extraordinaire, non comme le pain de son âme. Il la redoute plus qu'il ne la désire, car tout païen qu'il soit (d'esprit ou de mœurs), il sent bien qu'elle est synonyme d'austérité. Il a placé si haut, c'est-à-dire si loin, la croix dans les airs, au sommet des clochers, qu'il tremble déjà d'avoir à la rapprocher de lui. Aussi — c'est Jacques Maritain qui parle — « il croit pouvoir se saisir de la totalité de lui-même et de la vie, sans avoir besoin de passer par le chemin du dépouillement intérieur; il veut la joie sans l'ascèse; c'est vouloir porter du fruit sans être émondé, ni vivifié dans sa sève, par Celui dont la grâce et les dons peuvent seuls diviniser l'homme ¹ ».

Mais écartons toute exagération et tout pessimisme, et dans la lumière du fait chrétien essayons de prendre conscience de la situation et de nos responsabilités relativement à cette situation.

¹ J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, p. 23.

Quelques âmes sont chrétiennes de vie comme de nom, mais notre vie sociale ne l'est pas. Nous finançons et nous commerçons comme si l'Incarnation n'avait jamais eu lieu, sans justice chrétienne comme sans charité. La justice juridique nous suffit. Nous irons au foyer, au bureau, au théâtre, tout comme un païen de la Rome antique. La religion à l'église et le prêtre à la sacristie: tel est notre motto. Ne disons pas que la foi diminue. Disons avec plus de vérité qu'en ces années de crise plus d'un, trouvant la foi onéreuse, prend conscience qu'il ne la possède pas ou ne l'a jamais possédée vitalement. Sans doute il était chrétien, mais à la manière du pharisien.

Nos œuvres elles-mêmes sont souvent imprégnées d'utilitarisme matérialiste, sinon dans leur inspiration, du moins dans leurs agents. Tel professionnel fait des œuvres dans sa paroisse. Pure apparence! Sous le manteau commode du service de Dieu, il recueille sa clientèle. Tel dévouement étonne: le chiffre du profit escomptable étonnerait encore bien plus. Que Dieu nous préserve de certaine confrérie pieuse, qui tend les deux mains: la droite pour Dieu, la gauche pour soi; vous seriez surpris de savoir laquelle est la plus lourde à la fin de l'année. C'est pourquoi trop souvent hélas! nos organismes d'action religieuse eux-mêmes n'échappent pas au reproche de pharisaïsme. Sous la richesse des discours, on discerne facilement l'indigence de l'action: j'entends l'action sur le plan chrétien, l'action intégrale sur le plan chrétien intégral. On veut sincèrement le bien, mais une dissociation se fait à notre insu entre la parole, le sens qu'elle porte et l'action qu'elle commande. Entre l'énoncé et l'acte intervient ainsi une double déformation. Nos paroles sont étranges; toutefois la plupart du temps elles sont plus chrétiennes que nos idées, et nos idées, que nos actes. J'appellerais cela un pharisaïsme inconscient ou, en langage plus clair, un christianisme vidé, qui peu à peu sous l'influence de l'atmosphère ambiante s'est doublé de paganisme.

Voyez comme on goûte peu la vie des saints! Quand on la commente, on ne manque pas d'ajouter qu'une interprétation est nécessaire et qu'il ne faut pas tout prendre au pied de la lettre, comme si le nombre était grand de ceux qui de nos jours prennent les saints et le Christ à la lettre. Non, en notre société, on ne prend littéralement que ce qui correspond à nos préjugés ou à nos passions, ce qui emboîte ou excuse

notre étroitesse d'âme. Or les préjugés n'habitent pas ces hauteurs; ils les ignorent, ou les méprisent.

Autre constatation. On ne contrôle pas la mentalité, on est passif, on la subit. Personne n'a le courage, quand il l'a reconnue faussée, de la condamner et d'aller publiquement à l'encontre. C'est pourquoi notre mal est si difficile à guérir, il manque d'antidote et il tue son médecin . . . Le tour de force consiste alors à rallier les suffrages par une habile tolérance, sans trahir ses principes. Y a-t-il tâche plus délicate, doigté plus subtil? La gamme des motifs chrétiens ne vaut rien, en effet, sur le clavier du monde moderne. Elle est faite pour un autre instrument. Mais de cet instrument le monde ne veut rien entendre, et si le musicien s'entête, il se débarrasse du musicien! Ce devait être en nous regardant vivre qu'une mauvaise langue inventa cette définition de la société: un groupement d'individus destinés à se couper réciproquement le cou!

Je sais bien qu'il ne faut pas chercher ici-bas le royaume de Dieu sous sa forme définitive, mais il n'en reste pas moins vrai qu'en vertu de l'unité mystique des trois Églises, l'Église de la terre est le « royaume de Dieu à l'état pérégrinal, militant et crucifié² ».

Le capital monnayé qui conduit le monde sous la forme d'une force brutale et sans âme, qui conditionne jusqu'à la religion, est-ce le signe d'un état pérégrinal, militant et crucifié? Cette recherche luxueuse des aises, des jouissances et du confort exagéré par toutes les classes de la société, cette éducation molle qui se généralise de plus en plus, ces foyers anarchiques où l'autorité n'est qu'un souvenir, cet esprit de parti qui favorise ou ostracise selon le barrême des fluctuations électorales ou sentimentales, toutes ces manifestations de la vie personnelle, sociale, familiale et économique s'accordent-elles avec les données de la Révélation, placée à l'origine historique et génétique des siècles chrétiens? Qui donc possède à l'heure actuelle les éléments basiques du caractère chrétien, qui doit être pérégrinal, militant et crucifié? Qui donc est prêt à s'étendre sur cette croix, à l'étreindre avec amour, à s'y laisser clouer et attacher si intimement qu'elle pénètre le cœur et la moelle? Dieu ne demande pas

² Abbé Charles JOURNET, dans *Nova et Vetera*, janvier-mars 1935, cité par Jacques Maritain.

cela? Erreur. Le petit catéchisme nous répond que le signe du chrétien, c'est la croix. Dieu demande cela . . .

Me voilà qui sermonne, et je m'en excuse. Mais qui donc, enfin, va se lever pour faire entendre au monde le verbe de sincérité dont il a tant besoin? Quel héroïque courage va s'emparer du fouet pour fustiger cette hypocrisie atroce de l'humanité en marche, couverte de ses préjugés bourgeois, de ses ironies et de ses mépris pharisaïques, en marche vers la barbarie nouvelle, vers plus de sang versé, plus de pauvres affamés, plus de faibles opprimés, plus de supplices et de victimes? La somme terrestre du bonheur est-elle donc trop grande? Faudra-t-il attendre de subir le joug humiliant du soviétisme ou de la dictature? Faudra-t-il enfoncer encore le poignard jusqu'au cœur, pour que le demi-cadavre civilisé ait enfin le sursaut qui apporte le salut?

À quoi donc sert le dynamisme puissant du monde moderne, renforcé de science et d'expérience? À accumuler l'or dans le coffre-fort du magnat? À centraliser de plus en plus les capitaux? À réaliser des monopoles mondiaux qui commandent la paix ou la guerre? À semer la pourriture morale dans les âmes par le cinéma, le théâtre et la radio? Est-ce là l'aboutissement de vingt siècles de labeur chrétien, de souffrance et de sueurs humaines? Est-ce là la fin suprême de la création? Est-ce pour cette fin que du haut du Sinaï pour nous descendit la Loi, et des régions de l'empyrée, le Fils du Dieu vivant?

Je m'essouffle sans trouver d'issue à ce dilemme. Peu de peuples se disent officiellement antichrétiens; mais combien vivent dans la lumière du christianisme? Jugez-en, vous qui avez des yeux pour voir!

Quand du fond de l'âme d'Israël montaient vers Dieu les supplications sanglotantes du peuple abandonné, le ciel pouvait être sensible à sa misère. Parvenu à la Terre promise, le désert était toujours en lui. Mais nous? mais depuis? La sublime Sagesse est descendue en la terre. Lumière, fille de lumière, elle s'est incarnée. Elle a vécu et duré dans le temps et dans la chair pour mieux s'incorporer à notre misérable substance et mettre en elle le germe d'une flamme inextinguible, à la fois lumineuse et brûlante, vérité et amour. Depuis, nous la possédons comme elle nous possède. Son avènement historique est indéniable. Le sillon qu'elle a creusé dans la destinée des êtres est si profond qu'il a brisé toute

continuité entre l'ancien et le nouveau régime. Le Calvaire, qu'on le veuille ou non, est devenu le centre du temps, comme le centre du monde: c'est le fait chrétien unique et universel.

La lumière est donc en nous et avec nous; mais comme elle brille à travers nous, nous avons le périlleux pouvoir de la dissimuler, de la déformer, de la profaner, et nous n'y manquons point. La peur, la volupté et la cupidité sont là-dessus nos maîtres. Pour échapper au remords, nous avons demandé à cette trinité la formule d'une ivresse durable. Elle a créé le matérialisme, négation du christianisme, après seize siècles d'ère chrétienne!

Ainsi l'homme a pu s'évader de lui-même, se rebâtir une âme neuve en dehors de la lumière traditionnelle et des exigences de la foi. Ici comme ailleurs cette évasion s'est accomplie, mais elle se cache encore sous le manteau: nous avons eu plus de pudeur. Il n'empêche que tout notre système social, professionnel et économique, nos institutions d'enseignement spécialisé, toute une partie de notre vie culturelle sont établis en terrain neutre, en dehors de toute zone d'influence chrétienne, et c'est bel et bien une méconnaissance pratique de la fin suprême de l'homme.

Or cette fin est trop intimement unie à la vie humaine pour qu'on puisse à aucun moment en faire abstraction. L'enlever, c'est changer l'orientation même de l'existence. Elle commande la vie et les activités vitales. Par ses présupposés, ses postulats, ses rencontres et ses contacts, elle encadre la vie, je dirais qu'elle la moule et la délimite.

Saint Thomas d'Aquin le comprenait bien ainsi lorsqu'il écrivait dans son commentaire sur les *Politiques* d'Aristote: « La diversité des cités provient de la diversité des fins ou des manières différentes de tendre à une même fin. Du fait qu'ils choisissent des fins différentes ou des manières différentes de tendre à une même fin, les hommes constituent des vies communes diverses et, par conséquent, des cités diverses. »

De ces faits, de ces quelques détails hâtivement énumérés, nous sommes en droit, il me semble, de conclure à l'universalité à peu près absolue de cette lente et progressive désagrégation de l'âme chrétienne, puisque chez nous, même dans le Québec, malgré une couche épaisse de pharisaïsme verbal et actif, notre affirmation vitale n'est plus nettement chrétienne. Ne nous y trompons point. Ce pharisaïsme et cette étroi-

tesse — sa naturelle doublure — augmenteront en proportion même où le contenu chrétien diminuera.

C'est un fait logique et constant : il n'est pas de peuple plus sévère que les peuples dissolus. Le pharisaïsme est l'opposé même du concept de sainteté, qui est large et compréhensif.

Au terme de cette charge que je voudrais moins noire, je n'ai pas l'intention de tirer l'échelle, car détruire pour détruire n'est pas mon fait. J'estime, au contraire, que cette prise de conscience propre à tuer l'illusion doit être féconde et faire œuvre de vie. Trop longtemps nous avons vécu d'un capital amassé par les ancêtres, sur la foi d'un acquis inépuisable. Les hommes prévoyants — quand l'intérêt n'est pas engagé — sentent que nous avons cessé d'être des capitalistes de la foi. Comme les autres peuples qui ont une histoire, nous devons dorénavant nourrir, à la sueur quotidienne de nos fronts, notre vie spirituelle.

Cette méditation n'est donc pas une oraison funèbre. Rien n'y finit ; j'estime, au contraire, que tout commence, puisque — et réjouissons-nous-en — il nous reste encore, dans ce bas monde, beaucoup d'ouvrage à faire.

Ce merveilleux ouvrage qui, si nous avons la volonté de l'accomplir, ferait de notre siècle un matin historique plus glorieux que celui des cathédrales, qu'on me permette de le peindre en raccourci dans une courte paraphrase d'un mot de Daniel Rops, tiré de son admirable *Monde sans Âme* : « Rendre à l'homme le sens de sa destinée, en lui réapprenant la signification profonde de son être — parlons chrétien, — faire retrouver à chaque homme et à toute notre civilisation le chemin de la Cité de Dieu ».

Jules-Bernard GINGRAS,

prêtre.

La race nègre

ET LA MALÉDICTION DE CHAM

Pour peu qu'on ait lu quelques romans, certaines collections de lettres de missionnaires ou des ouvrages d'apologétique datant du XIX^e siècle, ce qui constitue un bagage littéraire assez restreint, somme toute, on ne peut ignorer l'existence d'un préjugé fort courant, d'après lequel les nègres seraient, encore aujourd'hui, englobés dans les suites de la malédiction de Cham, leur ancêtre direct.

Le grand public s'en tient là, accepte le fait et ses conséquences et ne cherche pas à s'expliquer en quoi consiste cette malédiction. Les personnes instruites et les théologiens pensent à une sorte de condamnation collective, qui rend compte de la dégradation ou tout au moins de l'infériorité de la race africaine, et donne la raison des difficultés qui en ont longtemps empêché la conversion. Ce serait comme une sorte d'addition au péché originel, presque aussi impitoyable dans ses effets que la faute d'Adam et certainement plus longue à réparer.

Certains auteurs, creusant davantage cette idée de malédiction, en ont découvert plusieurs autres applications: celle qui atteint les Juifs et qu'ils se sont attirée à eux-mêmes, en disant sur le Calvaire: « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ¹! » celle que l'on suppose, sans fondement d'ailleurs, peser sur les mahométans, parfois sur les Indiens et sur les Chinois eux-mêmes.

Il semble pourtant qu'il ne faille pas prendre au tragique tout ce qu'on a écrit sur ces peuples difficiles à convertir. Quand un auteur s'interroge en demandant: « Est-ce que cet orgueil ne serait pas la cause pour laquelle les Indiens paraissent maudits par le Seigneur? » il n'est pas du

¹ *Evangile selon S. Matthieu, XXVII, 25.*

tout nécessaire de voir dans cette question une affirmation dont il convienne de tenir compte en la prenant au pied de la lettre et à plus forte raison de se scandaliser, comme on l'a fait quelquefois. Ce sont de simples procédés de langage et celui qui parle n'a pas le moins du monde la prétention d'amorcer une thèse ².

La question est plus sérieuse et le préjugé plus tenace en ce qui concerne les noirs; ils seraient tous tributaires, pense-t-on communément, des suites de la malédiction portée par Noé contre son fils Cham, leur père.

Chose incroyable si l'on n'en avait la preuve écrite: les Éthiopiens ou Abyssins eux-mêmes, qui dominaient jusqu'à ces derniers temps plusieurs peuples africains, partagent cette opinion et prétendent établir leur droit traditionnel de suzeraineté et la légitimité de l'esclavage imposé par eux à plus de deux millions de noirs et de négroïdes, en s'appuyant sur le texte sacré maudissant Cham et toute sa descendance. Ils auraient été ainsi et voulaient être encore les instruments de la colère divine contre les enfants du fils irrespectueux. C'est imprimé en toutes lettres dans un rapport présenté par le négus d'alors à la Société des Nations, à laquelle il demandait l'admission de son État parmi les puissances sociétaires ³.

* * *

D'où sort cette curieuse théorie?

On n'en trouve aucune trace, pensons-nous, ni chez les Pères de l'Église ni chez les théologiens du moyen âge, malgré l'abondance des commentaires qu'ils nous ont laissés sur la sainte Écriture. Le baptême de l'eunuque noir de la reine Candace eût pu offrir à l'un ou à l'autre l'occasion d'y faire allusion, si elle avait existé de leur temps, soit pour la réfuter, soit pour signaler une exception confirmant la règle.

Les statuaires et les peintres, Albert Durer particulièrement, représentaient habituellement un des trois mages avec la peau noire; le martyr d'Agaune, saint Maurice, avait parfois le même honneur ⁴, et personne

² On trouvera quelque chose de ce genre dans PIOLET, S. J., *Les Missions catholiques françaises au XIX^e siècle*, II, 104. Cf. CHARLES, S. J., *Dossiers de l'Action missionnaire*, n° 52, introduction.

³ Le passage a été reproduit par M^{SR} BEAUPIN, *La question de l'esclavage, memorandum de 1923*, Document A. 18, pp. 6 et suiv.; *Études missionnaires*, 1935, 294-295.

⁴ Il est curieux de constater le fait. Comment a pris corps cette légende de la légion thébaine et du noir Maurice? Peu importe: l'essentiel pour nous est qu'à partir du VI^e siècle on ait cru saint Maurice nègre et que nul ne se soit étonné de le voir honoré comme saint.

n'y voyait à redire, ce qui se fût pourtant produit de la part de ceux qui auraient connu l'existence d'une opinion populaire ou savante sur la descendance maudite de Cham; ils y auraient vu ou bien une anomalie ou bien une contradiction avec la sainte Écriture. Or, on ne cite jamais rien de semblable.

Après les grandes découvertes, les écrivains se sont appliqués à l'étude des peuples américains. Clavigero voit des Chamites dans les Indiens de Cuba et raconte complaisamment que ces naturels se disent descendants d'un homme qui aurait manqué de respect à son père; à cause de quoi il aurait engendré les gens qui vont nus, tandis que ses frères plus respectueux auraient été les ancêtres des races habillées⁵. Il y a de quoi sourire, mais il est bon de remarquer qu'il ne parle pas de malédiction, à plus forte raison qu'il ne pensait nullement aux Africains, car il n'aurait pas manqué d'en faire le rapprochement.

Gumilla, dans son histoire naturelle, civile et géographique de la région du fleuve Orénoque, prétend que les fils de Cham auraient quitté leur pays d'origine et seraient venus en Amérique du Sud, qu'après la dispersion d'Israël, des Juifs les y auraient suivis et qu'ainsi se serait formé le peuple indien de ces contrées. Il en donne pour preuve le fait que ces naturels se contentent volontiers de l'état d'esclaves, qu'ils s'enivrent souvent et se plaisent à vivre sans vêtements. L'allusion à la malédiction est claire; tout y passe, l'ivresse et la nudité de Noé et l'esclavage prédit; mais il n'y a pas un mot sur les Africains.

Lorsque la traite des noirs fut organisée par les négriers pour le compte des planteurs antillais et anglo-saxons, les théologiens catholiques discutèrent souvent du cas de morale que soulevaient ces rapt d'esclaves sur les côtes africaines. Ils concluaient généralement contre la traite: mais jamais aucun n'a eu la pensée d'apporter, à titre d'argument de la thèse favorable ou en manière d'objection, selon la coutume de l'époque, le fait scripturaire de la malédiction de Cham. Rien de plus facile pourtant si l'application aux noirs avait été courante ou seulement invoquée par un auteur quelconque. Personne n'en avait encore parlé.

Le Père Labat, dans sa relation historique sur l'Éthiopie occidentale (Congo actuel et Angola) en 1732, raconte ses voyages et décrit la

⁵ *Storia antica del Messico*, IV, diss. I.

ferté des indigènes au sujet de leur race et de leur patrie: c'est tout juste, assure-t-il, s'ils ne prétendent point qu'Adam était né chez eux et avait la peau noire. Il était pourtant facile de descendre d'Adam à Noé et l'occasion était belle de faire au moins une allusion à la fameuse malédiction de Cham: pas un traître mot.

* * *

On a dit de Luther qu'il aurait été le premier à lancer cette idée, dans son commentaire sur la Genèse; on ajoute bien qu'il ne serait pas allé au delà de l'insinuation, mais qu'il aurait parlé assez clairement pour faire comprendre qu'il attribuait à la malédiction prononcée par Noé la couleur noire des Africains.

En réalité, c'est le luthérien Hannemann qui, en 1677, à Kiel, professa ouvertement et pour la première fois la thèse selon laquelle les Africains, les Indiens et les Malais, tous gens à peau noire, seraient les enfants de Cham et maudits de ce fait, c'est-à-dire condamnés à l'esclavage jusqu'à mille générations. Son ouvrage porte le titre alléchant *Curiosum scrutinium nigridinis filiorum Cham*⁶.

Un autre luthérien, Jean Pechlin, essaya de le réfuter⁷; mais Hannemann prétendait s'appuyer sur Luther et l'Écriture: sa thèse resta.

⁶ Au fond, il semble bien certain que ce soit Hannemann lui-même le grand responsable de l'opinion qui attribue à Luther la paternité du préjugé dont nous nous occupons. Il a fait tout simplement un contresens et ses affirmations, trop répétées, comme c'est l'usage, par une quantité d'auteurs qui ne se sont pas donné la peine d'aller vérifier ses assertions dans le texte de Luther, ont fait le tour du monde.

C'est lorsqu'il veut exposer les causes surnaturelles de la couleur de la peau des nègres qu'invoquant la malédiction de Noé il cite son maître Luther, lequel aurait affirmé, selon lui, que Cham serait devenu noir. Or Luther avait dit seulement que la sainte Ecriture dépeint Cham sous les couleurs les plus honteuses et les plus laides, *fœdissimis coloribus depictus* (*Opera*, éd. de Weimar, t. 44, 384).

Hannemann a pris ou voulu prendre la métaphore pour une expression réaliste de la vérité ou du fait.

Il est d'ailleurs coutumier de l'exagération et emploie à plaisir le procédé qui consiste à citer comme références favorables les auteurs qui ont traité le même sujet, bien qu'ils ne disent pas un mot de sa thèse ni de ses arguments. Ainsi, parmi les cinq écrivains qu'il aligne à l'appui de son *scrutinium*, un seul, Augustin Tornellius (*Annales sacri et profani*, Francfort 1616), mentionne la malédiction de Cham pour expliquer la couleur des nègres, mais c'est afin de réfuter ou de repousser l'explication comme fantaisiste.

On trouve bien, dans les *Chronographiæ*, de Générard (1580), une citation de Rabbi Lévi à ce propos, ce qui fait penser à une origine talmudique de ce commentaire baroque du texte biblique. Cf. Raoul ALLIER, *Une énigme troublante*, Paris, Missions évangéliques, 1930, 16-18.

⁷ Pechlin, natif de Leyde comme Hannemann, publia la même année (1677) un livre intitulé *De Habitu et Colore Æthiopum*: il n'admet, pour justifier la couleur noire, que des raisons anatomiques et naturelles.

Voltaire affecta, en s'en moquant, d'englober les théologiens de toutes nuances dans ses sarcasmes, ce qui lui valut des protestations, car les docteurs catholiques avaient combattu ces billevesées⁸. Bergier revint sur les rires hypocrites du solitaire de Ferney: « Quelques écrivains, dit-il, ont imaginé que les nègres sont la postérité de Caïn, que leur noirceur est l'effet de la malédiction que Dieu prononça contre ce meurtrier . . . ; (d'autres) que la noirceur des nègres vient de la malédiction prononcée par Noé contre Cham . . . De là un de nos philosophes a pris occasion de déclamer contre les théologiens. Avec un peu de présence d'esprit, il aurait vu que la théologie, loin d'approuver cette conjecture, doit la rejeter . . . Selon l'Écriture, la malédiction de Noé ne tomba pas sur Cham, mais sur Chanaan, fils de Cham; or l'Afrique n'a pas été peuplée par la race de Chanaan, mais par celle de Phut. L'une de ces imaginations ne serait pas mieux fondée que l'autre⁹. »

Bernardin de Saint-Pierre, qui n'était pas un théologien, tant s'en faut, fut le premier auteur catholique qui recueillit pour la répandre la belle invention des luthériens: encore ne le fit-il que timidement et en exprimant des doutes sérieux sur sa solidité¹⁰.

⁸ Dom Calmet rapporte pourtant, sans la repousser suffisamment, l'interprétation talmudique à laquelle avait fait allusion Gênébrard: "L'auteur du Tharik-Thabari enseigne que Noé ayant donné sa malédiction à Cham et à Chanaan, l'effet de cette malédiction fut que non seulement leur postérité fut asservie à ses frères et née, pour ainsi dire, dans l'esclavage, mais aussi que tout à coup leur chair devint noire; car ils tiennent que tous les noirs viennent de Cham et de Chanaan. Noé, voyant ce changement si prompt, en fut attendri et pria Dieu qu'il lui plût d'inspirer aux maîtres de Chanaan un amour de tendresse et de compassion pour lui; et cette prière de Noé fut exaucée; car si l'on voit encore aujourd'hui la malédiction de Noé dans la servitude des descendants de Cham, nous y remarquons aussi l'effet de sa prière, en ce que cette sorte d'esclaves noirs est chérie et recherchée en tous lieux" (*Dictionnaire Historique, Géographique, Critique, Chronologique et Littéral de la Bible*, Paris, 1720, nouv. éd., Toulouse, 1783, II, 74).

⁹ *Dictionnaire de Théologie catholique*, éd. Vivès, Paris 1873, IX, 402-403.

¹⁰ « On regarde en général les nègres comme l'espèce d'hommes la plus infortunée qu'il y ait au monde. En effet, il semble que quelque destinée les condamne à l'esclavage. On croit reconnaître en eux l'effet de cette ancienne malédiction: "Que Chanaan soit maudit! qu'il soit à l'égard de ses frères l'esclave des esclaves!" Ils la confirment eux-mêmes par leurs traditions. Selon le Hollandais Bosman, « les nègres de la Guinée disent que Dieu, ayant créé des noirs et des blancs, leur proposa deux dons, savoir: ou de posséder l'or, ou de savoir lire et écrire; et comme Dieu laissa le choix aux noirs, ils choisirent l'or et laissèrent aux blancs la connaissance des lettres; ce que Dieu leur accorda. Mais qu'étant irrité de cette convoitise qu'ils avaient pour l'or, il résolut en même temps que les blancs domineraient éternellement sur eux et qu'ils seraient obligés de leur servir d'esclaves." Ce n'est pas que je veuille appuyer par des autorités sacrées, par celle que les infortunés fournissent eux-mêmes, la tyrannie que nous exerçons à leur égard. Si la malédiction d'un père a pu avoir tant d'influence sur sa postérité, la bène-

Mais, grâce à lui, les romantiques tenaient un précieux filon. Pour la génération qui subissait l'influence des dangereuses illusions de Jean-Jacques Rousseau, en effet, l'homme de la nature ne pouvait être que bon, honnête et doux; or on avait l'habitude de dépeindre les nègres sous les couleurs les plus repoussantes; on les disait à l'envi brutaux, vicieux, cruels et grossiers; il ne pouvait y avoir, à cette apparente contradiction entre les rêves du maître et les faits, d'explication plus plausible que celle de la malédiction divine s'appesantissant au cours des siècles sur cette race déshéritée. Dès lors, la théorie du maître ne recevait plus un éclatant démenti; elle semblait même confirmée par une exception que seule une intervention divine avait rendue possible. On voit donc l'intérêt que devait avoir pour les romantiques la pièce montée qui sortait des mains des luthériens et qu'ils allaient rafraîchir et embellir encore.

Et propager, surtout.

Mais qui allait s'en charger? Les poètes? Les dramaturges? Ils avaient assez à faire. Cette tâche reviendra aux plus catholiques, à l'aile droite, aux jeunes gens de l'*Avenir* ayant à leur tête Lamennais, aux traditionalistes des *Annales de Philosophie chrétienne* et aux historiens disciples de Lamennais, aux Foisset, aux Lenormant, aux Rohrbacher même.

L'*Avenir* voyait dans l'état de dégradation des noirs une suite inéluctable de la malédiction de Cham, une fatalité (le mot y est) qui les vouait à l'esclavage perpétuel.

Cuvier, souvent accusé d'avoir donné à fond dans cette entreprise, ne s'y était pourtant pas engagé sans formuler de sages réserves¹¹; Foisset recueillera plus bravement les « raisons inédites » pour lesquelles les

diction de Dieu qui, par notre religion, s'étend sur eux comme sur nous, les rétablit dans toute la liberté de la loi naturelle."

Cette dernière réflexion fait pardonner à l'auteur sa décourageante faiblesse.

Virey, dans son *Histoire naturelle du genre humain*, II, 49, reprend avec plus de vigueur que Bernardin de Saint-Pierre la thèse de la malédiction de Cham sur les noirs.

¹¹ S'il dit, par exemple, qu'"ils sont restés esclaves de nature, sont devenus esclaves des hommes et surtout de la race blanche", s'il parle assez ouvertement de "la grande prophétie de Noé, qui annonce dans l'avenir la servitude avilissante des Chananéens-Chamites", il ne manque point de corriger ses affirmations: « Une science plus saine, fondée sur l'observation et l'expérience, démontre que cette race peut être relevée, qu'elle offre de nombreux exemples d'une perfectibilité remarquable et que ni la couleur de la peau ni le tempérament le moins favorable ne peuvent effacer totalement dans l'homme l'image de Dieu, quelque défigurée qu'elle puisse être" (*Cours d'études historiques*, I, 101, 102; II, 21).

nègres, fils de Cham, avaient hérité de la malédiction infligée à leur père; Lenormant affirmera que l'histoire démontre abondamment comment elle s'est réalisée sur eux et que leurs mauvais penchants sont une preuve de la permanence héréditaire des vices de Cham; le grave Rohrbacher sera peut-être le plus convaincu et le plus solennel: « La postérité de Cham, l'Égypte et l'Afrique, est privée de l'une et de l'autre bénédiction (celles de Sem et de Japhet). L'idolâtrie y apparaît plus tôt et plus grossière. Envahis, subjugués tour à tour par les Assyriens, les Perses, les Grecs, les Romains, les Arabes, pareils à Chanaan, tous les descendants de Cham semblent depuis longtemps condamnés à l'esclavage; on les dirait chargés d'exécuter eux-mêmes la sentence. Le principal commerce des habitants d'une grande partie de l'Afrique est de se vendre les uns les autres comme esclaves aux descendants de Japhet, aux Européens. Ceux-ci, plus accessibles à l'humanité et à la religion véritable, cesseront d'acheter; mais quand ceux-là cesseront-ils de se vendre ou de se tuer ¹²? »

* * *

À partir de ce moment, l'idée était lancée: elle allait faire son chemin, grâce à l'influence du romantisme et du traditionalisme sur cette époque, grâce aussi à l'énorme production d'œuvres apologétiques, qui croyaient faire un beau coup en profitant des malheurs de la race noire pour développer un argument de plus en faveur des prophéties bibliques, grâce enfin à la docilité extrême des esprits du XIX^e siècle, dont ceci constitue une preuve de plus.

La psychologie européenne s'y prêtait d'ailleurs: jamais la conviction de la supériorité des peuples de race blanche n'avait été aussi forte; les puissances se taillaient en Afrique des domaines immenses; la légitimité de la colonisation s'en trouvait renforcée; les colons néerlandais et anglais du Sud-Africain aimaient à chercher dans la Bible une justification de leur conduite envers les indigènes et les paroles de la malédiction de Noé leur revenaient souvent à la mémoire ¹³.

À l'envi, auteurs et compilateurs catholiques répétaient les appréciations et affirmations de l'*Avenir* et de l'école mennaisienne. Darras

¹² *Histoire universelle de l'Eglise*, I, 87.

¹³ Major G. St. J. ORDE-BROWNE, *Africa*, 1930, 17-18.

disait, par exemple: « La descendance de Chanaan est la race africaine, qui a porté jusqu'à ce jour le poids de la malédiction patriarcale. Proie de tous les conquérants, elle a subi toutes les dominations, servi tous les maîtres. L'empire du monde, en passant tour à tour des Assyriens aux Perses, aux Grecs ou aux Romains, trouva toujours dans la race noire à s'approvisionner d'esclaves. Aujourd'hui même, quand les nations européennes s'opposent à l'infâme trafic de l'homme vendu comme un vil bétail, les tribus africaines continuent à réunir des prisonniers, qu'on préfère tuer si on ne trouve plus un marché avantageux pour s'en débarrasser ¹⁴. »

On arrive parfois à des précisions qui limitent le champ géographique et semblent, au moins implicitement, ménager la race noire: « Cham, nom du plus jeune des fils de Noé, dont les descendants habitent généralement la zone biblique méridionale, formée par les côtes occidentales de l'Asie antérieure, le long de la chaîne du Taurus jusqu'en Afrique (Chanaan), ainsi que par l'Arabie méridionale (Cusch) et l'Afrique du Nord-Est (Mizraïm, Phut), contrées sur lesquelles pèse toujours la malédiction de l'esclavage prononcée par Noé contre Cham, au moment où celui-ci se moqua de la nudité de son père assoupi par le vin et appela ses frères pour partager ses risées. La conduite de Cham, en opposition avec celle de Sem et de Japhet, est comme la date d'une vie nouvelle, pleine de sens pour l'avenir. Cham est le prototype d'une direction manquée. La puissance du péché, aiguillon implanté dans la chair, se manifeste aussitôt dans la personne de Cham sur la terre renouvelée, et pèse perpétuellement sur sa descendance, comme on le voit dans Nemrod, fils de Chus, et dans la fameuse postérité de Chanaan maudite du temps de Moïse. Chanaan n'est que la réalisation dans le temps de la disposition morale de Cham, père de la race maudite, condamnée à être esclave des générations de Sem et de Japhet ¹⁵. »

M. de Villeneuve-Bargement reste dans les généralités: « De tout temps, les Noirs africains, frappés de cette sorte d'anathème mystérieux

¹⁴ *Histoire générale de l'Eglise*, I, 319.

¹⁵ *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique* de WETZER et WELTE, trad. Goschler, Gaume, Paris 1858, III, 203.

qui semble le partage de la race de Chanaan, avaient tour à tour fourni des esclaves à tous les grands empires ¹⁶. »

Voici un texte plus clair: « Les Chamites sont restés les esclaves politiques de leurs frères et ont fourni des esclaves privés à toutes les nations. Il n'est pas d'apologie qui puisse produire plus d'effet que la réalisation de cette prophétie prononcée depuis environ six mille ans . . . Les uns restent les voisins de Sem . . . , les autres vont vers l'Afrique, vers la terre noire, qui imprimera à leur peau la marque de l'esclavage ¹⁷. »

Chantrel ne désigne pas qui sont les Chananéens: « La prophétie de Noé devait s'accomplir à la lettre. La postérité de Chanaan a supporté le poids le plus lourd de la malédiction: elle a été presque entièrement exterminée et le reste de la race de Cham a toujours été dans un état d'infériorité par rapport aux autres; l'esclavage a été son partage ¹⁸. »

L'historien italien Cantù réagit sagement: « La malédiction produit une dépendance par la domination et non une infériorité de nature ¹⁹. » Après avoir fait allusion à la fable de l'esclavage perpétuel né de la malédiction, il repousse hautement l'application aux nègres: « On prétend et on répète que les Noirs sont au dernier degré de l'échelle humaine: et pourtant les voilà qui conquièrent leur liberté et qui l'exercent à Haïti, et pas plus mal que les Européens ²⁰. » Il paraît admettre la malédiction, mais il ne la prend pas au tragique et reconnaît la possibilité d'un relèvement.

* * *

Les exégètes ne tiennent pas un autre langage que les apologistes et les historiens. Écoutons Fillion: « Le fils de Cham est maudit comme son représentant; c'est donc toute sa race qui encourt ici la malédiction de Dieu. Les Chamites et en particulier les Chananéens, après un temps de prospérité, sont devenus les esclaves de Sem et de Japhet; la malédiction divine semble encore peser sur eux ²¹. »

¹⁶ Dans la revue *L'Université catholique*, III, 413.

¹⁷ REYGASSE, *L'Humanité, son évolution*, Lethiellieux, Paris 1895, 72, 75.

¹⁸ *Nouveau Cours d'Histoire universelle*, Putois-Cretté, Paris, I, 46.

¹⁹ *Histoire universelle*, première éd. française, I, 167-168; *Storia universale*, 10^e éd. de Turin 1884, I, 222.

²⁰ *Storia universale*, I, 200.

²¹ *La Sainte Bible*, 50-51.

Vigouroux se rapproche de Rohrbacher: « En général, tous les peuples chamites ont été profondément corrompus; leur religion, telle qu'elle nous est connue par les monuments historiques et archéologiques, était souillée par le matérialisme le plus abject, exprimé par des fables et des symboles honteux. Ce qu'il y avait de plus répréhensible dans le polythéisme grec et romain venait directement ou indirectement des Chamites. Mais ils devaient expier leurs crimes. On a dit qu'ils avaient le sentiment du sort qui pesait sur eux ²². »

Quelquefois, rarement, il faut l'avouer, une restriction se fait entendre: « Les nègres et autres tribus africaines gémissent encore sous le double joug du péché de leur père et du plus dur esclavage . . . Au reste, la malédiction qui pèse sur la postérité de Chanaan n'est pas une sentence qui l'exclut du salut ²³. »

Le cardinal Meignan est un des plus durs: « En voyant la condition abaissée de la race noire, on ne peut oublier la malédiction prononcée contre Chanaan, le père de cette malheureuse race. La malédiction d'un père, dit-on avec raison, porte malheur au fils: pourquoi la malédiction de Dieu serait-elle moins terrible dans ses effets? . . . Chanaan et sa descendance ont étonné l'histoire par le spectacle hideux de leurs vices . . . Il n'est point déraisonnable de dire que les habitudes vicieuses des noirs ont modifié totalement la race, non dans sa couleur sans doute, mais, ce qui est plus malheureux et constitue une modification plus profonde, dans son âme . . . Le tort des polygénistes n'a donc pas été de signaler la dégradation morale du nègre, mais de l'avoir exagérée et d'avoir expliqué par la différence d'espèce ce qui n'est que le résultat des vices endémiques et séculaires d'un peuple ²⁴. » Il faut noter que Meignan parle surtout des vices des Phéniciens et des Carthaginois, mais aussi qu'il les assimile ou les apparente à tous les noirs africains.

On trouve des traces de cet esprit dans nombre d'auteurs de commentaires de l'Écriture ou d'études exégétiques ²⁵, mais il est assez intéressant de terminer cette nomenclature par une des plus curieuses élucu-

²² *Manuel biblique*, I, 461.

²³ Abbé CRELIER, *La Genèse*, 120.

²⁴ *Le Monde et l'Homme primitif selon la Bible*, Palmé, Paris 1869, 261-263.

²⁵ Cf. par exemple, GLAIRE, *Encyclopédie catholique*, art. *Cham*, avec allusion à Dom Calmet.

brations que nous ayons lues: « Cham veut dire *chaud* ²⁶, mot qui a pu facilement devenir *nègre*. C'est à peine si les Chananéens, après la chute de Carthage et la décadence misérable des Phéniciens, ont pu échapper à la disparition . . . La prophétie sur Chanaan n'a pas été seulement accomplie par leur expulsion par Josué de la Terre Sainte et l'esclavage de plusieurs d'entre eux. Elle se réalise chez les autres fils de Cham, parmi lesquels sont tous les Phéniciens. Mais comment ceux-ci peuvent-ils être prétendus en servitude sous Sem et Japhet? Remarquez que les Phéniciens sont tous adonnés au commerce; ils n'ont pas fondé de royaumes, mais ils apportaient dans les ports des royaumes étrangers leurs marchandises et leurs cadeaux, avec des tributs imposés pour leur permettre le commerce: c'est ainsi que l'on peut dire qu'ils n'étaient pas maîtres, mais esclaves. Vous m'objecterez que c'est là un esclavage bien doux: je vous répondrai que le texte sacré ne parle pas d'un dur esclavage et que la malédiction de Chanaan, comme d'autres semblables, renferme un peu de miséricorde divine ²⁷. »

* * *

Il est facile maintenant de comprendre pourquoi le public moyen croit dur comme fer que les nègres sont maudits en tant que fils de Cham. L'élite elle-même en est persuadée. On en découvre des preuves un peu partout, dans des articles, des lettres, des romans, et surtout dans les encyclopédies, où cette opinion figure comme une vérité universellement admise et reproduite sans conteste.

Le grave *Kirchen Lexikon* allemand nous dit à l'article *Cham*: « La malédiction qui prédit l'esclavage pèse d'un lourd poids sur les Chamites. Ce que Noé avait annoncé s'est réalisé à la lettre: les enfants de Cham gémissent dans les chaînes de la servitude; plongés dans la plus profonde des barbaries, ils résistent fortement à la prédication de l'Évangile. »

D'excellents auteurs répètent sans examen une affirmation qu'ils estiment suffisamment prouvée, parce qu'elle traîne partout. Cette unanimité dans l'acceptation pure et simple d'une pareille légende est stupé-

²⁶ Mot à mot: *brûlé par le soleil*.

²⁷ DE HUMMELAUER, S. J., *In Genesim*, 279-280, 282, 307.

fiante. Elle ne s'explique que par les facilités qu'elle fournit aux orateurs comme les aimait le XIX^e siècle et qui puisaient dans cette dramatique réminiscence de la scène biblique de quoi remuer leurs auditoires sensibles.

Au concile du Vatican, un groupe d'évêques, émus de pitié et animés d'un saint zèle, déposèrent sur la table des délibérations un *postulatum* demandant qu'enfin pût être levée la fameuse malédiction de Cham contre les peuples de l'Afrique. De ce *postulatum*, qu'on n'a pas eu le temps de discuter, on a tiré depuis une prière, qui fut même indulgenciée²⁸.

La Sodalité de Saint-Pierre Claver, si méritante pour son amour dévoué à l'endroit des nègres et des missions d'Afrique, avait édité en 1914 une amende honorable au Sacré-Cœur pour les noirs, dans laquelle on lisait cette phrase: « Nous pleurons tous les péchés par lesquels votre divine Majesté a été offensée par ces peuples et leurs ancêtres, à partir de ceux du malheureux Cham jusqu'à ceux de nos jours. » Nous avons sous les yeux une édition de 1936, où la mention du « malheureux Cham » a été supprimée.

D'un romancier moderne, nous tirons ces deux passages savoureux: « . . . Les noirs, fils de Cham le maudit, exilé par son père pour avoir ri mal à propos . . . » Et, comme il s'agit d'un protestant, d'un « parpail-lot », comme dit parfois l'auteur, sans aucune amertume d'ailleurs ni aucun mépris: « D'où vient l'amour qui l'incline aux noirs, lui qui fut, en sa jeunesse, mômier de foi étroite? Il n'est point parlé d'eux dans la Bible, sinon pour condamner les fils de Cham à l'esclavage²⁹. »

²⁸ La prière reproduit la partie la plus importante du *postulatum*: *Oremus et pro miserrimis Africæ populis, ut Deus omnipotens tandem aliquando auferat maledictionem Chami a cordibus eorum detque illis benedictionem unice in Jesu Christo et Domino nostro consequendam.*

Oremus. Domine Jesu Christe, unice Salvator universi generis humani, qui jam dominaris a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrarum, aperi propitius Sacratissimum Cor tuum etiam miserrimis Africæ animabus, quæ adhuc in tenebris et umbra mortis sedent; ut, intercedente piissima Virgine Maria ejusque Sponso gloriosissimo beato Joseph, relictis idolis coram te procident Africani et Ecclesiæ sanctæ tuæ aggregentur: qui vivis, etc.

Ind. 300 dieb. toties quoties et, si cotidie recitetur, Ind. Plen. quolibet mense. Leo XIII, 23 junii 1885.

Cf. *Preces ante et post Missam*, ed. 13^a, Pustet 1927, 84-85.

Nous apprenons de source sûre que l'indulgence demeure entière pour la seconde partie de la prière, le premier alinéa étant désormais officiellement supprimé: signe des temps et mesure à laquelle nous ne pouvons qu'applaudir, tout en faisant encore des réserves au sujet de certains termes de la partie maintenue.

²⁹ Robert RANDAU, *Des Blancs dans la Cité des Noirs*, Albin Michel, Paris 1935, 19, 145.

Rien d'étonnant, par conséquent, si les missionnaires eux-mêmes, formés dans le milieu dont nous venons de montrer les tendances à ce propos, tiennent le même langage, malgré l'amour pour leurs ouailles nègres.

Le grand cardinal Lavigerie, le promoteur de la croisade antiesclavagiste et le fondateur de deux admirables sociétés missionnaires, les Pères Blancs et les Sœurs Blanches, reste tributaire du préjugé; il parle de l'évangélisation de l'Afrique, qui « est un siège immense que la miséricorde divine semble préparer pour mettre un terme à la malédiction de la pauvre race de Cham ³⁰ ».

M^{sr} Comboni, le fondateur héroïque des missions du Soudan égyptien et du Haut-Nil, parle d'une Éthiopienne au teint blanc et rose, mais au type nègre (albinos), laquelle, pour le seul motif de sa couleur, lui paraît avoir échappé à la malédiction portée contre les fils de Cham. Il est vrai que le prélat invoque ensuite la générosité et la pureté de son cœur, mais il les signale plutôt comme un résultat ³¹.

M^{sr} Augouard, qui a tant aimé ses « chers anthropophages » du Congo, insiste souvent sur la malédiction héréditaire: « La race noire est bien la race de Cham, la race maudite de Dieu. Il n'y a rien de particulier qui vous l'indique, mais cela se sent, cela se voit partout, et on ne peut s'empêcher d'avoir un sentiment de compassion et de terreur en voyant ces pauvres malheureux. Les noirs païens sont paresseux, gourmands, voleurs, menteurs et livrés à tous les vices ³² . . . La corruption de ces pauvres noirs est telle qu'il est presque impossible de s'en faire une idée, si on ne l'a pas constatée soi-même. On dirait que le regard impur de Cham a passé dans toute sa génération avec ses suites ³³ . . . Le diable d'Afrique est bien fort et la malédiction qui pèse sur les enfants de Cham est bien grande; mais Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés, semble avoir enfin pitié de ces pauvres peuples si longtemps déshérités ³⁴. »

Les protestants n'échappent pas davantage à la force communicative du préjugé. M^{sr} Augouard raconte à ce sujet une plaisante his-

³⁰ *Annales de la Propagation de la Foi*, 1881, 97.

³¹ *Ibid.*, 1882, 253-255.

³² *Vingt-huit années au Congo*, Société française d'imprimerie et de librairie, I, 77.

³³ *Ibid.*, I, 227.

³⁴ *Ibid.*, I, 402.

toire: « Des indigènes demandèrent à des ministres protestants d'où provenait la différence de couleur entre les blancs et les noirs. Tu ne devinerais jamais la réponse philosophique de ces colporteurs hérétiques (de bibles)! Écoute bien! « Cham, répondirent-ils, ayant été maudit par son père, se retira seul dans une forêt; là, ne pouvant trouver de femme, il se maria avec une guenon, et c'est ce qui a donné la race noire ³⁵! »

Raoul Allier, dans son étude intitulée *Une énigme troublante*, nous apprend que cette théorie de la malédiction de Cham pesant sur les nègres est devenue chez les protestants aussi traditionnelle que chez les catholiques. Il cite le pasteur Montandon: « Il suffit de vous désigner les nègres pour vous rappeler à quel point la sentence de Noé s'est accomplie sur la postérité de Cham ³⁶. » Puis G. Godet: « Les royaumes chamitiques, l'Égypte, la Phénicie, Carthage, ont disparu; les noirs, descendants de Cham, sont tombés dans le plus misérable esclavage ³⁷. »

Il déplore particulièrement l'influence que peut avoir sur l'action missionnaire en Afrique la persistance de cet inepte préjugé et rapporte un passage tiré d'un livre d'un missionnaire calviniste au Basutoland ³⁸, pour montrer qu'il faut attribuer à cette fable la résignation incompréhensible de certains en face des dégradations de la race noire.

* * *

L'exposé historique de l'évolution et du sort de cette thèse nous inspire déjà plus que des doutes sur son fondement réel; on pourrait même dire qu'il suffirait à lui seul pour en démontrer l'inanité.

Il importe quand même de l'examiner pour savoir ce qu'en pensent l'ethnologie, l'exégèse et la théologie.

Est-il vrai que les noirs sont fils de Cham? La réponse à cette seule question, si elle était négative, ferait crouler d'un coup la pièce montée par le luthérien Hannemann, si admirée pendant tout le XIX^e siècle romantique.

³⁵ *Ibid.*, I, 229. Nous ne prétendons pas prouver qu'il s'agit ici de l'enseignement commun des missions protestantes en pays noir. Ce cas particulier s'explique par le choix des premiers missionnaires qui suivirent Stanley et dont l'ignorance faisait « la honte des protestants eux-mêmes », selon le P. Augouard (lettre du 25 août 1880, *ibid.*, I, 199). La citation n'a d'ailleurs d'autre intérêt pour nous qu'en ce qu'elle nous signale la croyance en la descendance de Chanaan chez les noirs.

³⁶ *Études de récits de l'Ancien Testament*, 1848.

³⁷ *Les Origines de l'Histoire sainte d'après la Genèse*, Lausanne 1882.

³⁸ Eugène CASALIS, *Les Bassoutos*, Paris 1860, 322.

Or, le moins qu'on puisse dire, c'est que les auteurs qui l'affirment sont considérés aujourd'hui comme périmés, dépassés, retardataires. On admet généralement que les fils de Cham non compris dans la malédiction, c'est-à-dire les frères de Chanaan, sont passés en Afrique et ont peuplé l'Égypte et le Nord et que plus tard des Chananéens sont venus s'établir dans divers ports, notamment à Carthage: c'est tout. Encore plusieurs Chamites sont-ils allés vers l'Orient, tandis que Chanaan lui-même (et après lui le gros de sa descendance) — et il est le seul nommé dans le texte qui nous intéresse — se fixait en Palestine, pour être refoulé plus tard vers le Nord et l'Est.

Les ethnologues actuels reconnaissent dans les races africaines diverses origines, très séparées, et plusieurs types, très tranchés. Certains peuples asiatiques et océaniques (ou australasiens) ont plus de parenté avec les nègres que les Égyptiens et les Berbères, descendants des premiers occupants de l'Afrique septentrionale ³⁹.

Pour être précis, essayons de faire la part de chacune des grandes agglomérations de peuples habitant l'Afrique.

Sont certainement Chamites en majeure partie, les populations du Nord (de la Méditerranée au Soudan) et de l'Est (du delta du Nil à la Somalie): elles s'apparentent par des relations ethniques et linguistiques aujourd'hui parfaitement repérées. Les peuples et les langues de l'Éthiopie, des régions avoisinantes et de la Somalie sont ordinairement appelés *cuschites*, du nom de Cusch, fils de Cham.

Les caractères de rapprochement de ces divers peuples relèvent d'un type racial commun, dit chamite, d'un langage commun, également chamite, et d'une civilisation appelée aussi chamite, reconnaissable sous les apports historiques, dus aux invasions successives survenues à différentes époques.

Si l'on s'en tient au type racial, les Chamites seraient tous les peuples non nègres et non immigrés au cours des siècles ⁴⁰, habitant l'Afri-

³⁹ Cf. HADDON, *Les Races humaines et leur répartition géographique*, trad. fr. Van Gennep, Alcan, Paris 1927, 63-100; MONTANDON, *La Race et les Races*, Payot, Paris 1933, 137-177; HOVELACQUE, *Les Races humaines*, Cerf, Paris 1882, 7-9.

⁴⁰ Cf. G. SERGI, *Africa, Antropologia della stirpe camitica*, Turin 1897; F. VON LUSCHAN, *Hamitische Typen*, chez C. Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, Hambourg 1912.

que septentrionale et orientale. Les éléments immigrés sont européens et arabes.

Ce type chamite se décompose en trois: celui du Nord (Berbères, Tibbous, Fouls et Hausas) qui est moins brun et qui renferme pourtant un mélange de sang nègre, surtout les Hausas, avec des infiltrations arabes, plus sensibles chez les Berbères; celui du Nord-Est (Égyptiens fellahs, Bégias et Nubiens, les premiers ayant adopté dans leur langue une prédominance sémitique fort marquée)⁴¹; celui de l'Est (Abyssins, Gallas, Dankalis, Somalis), où le mélange sémitique est parfois plus prononcé, comme chez les Abyssins, ou bien l'infiltration nègre plus sensible⁴².

La linguistique confirme cette division, car les langues parlées par ces diverses nations sont ou bien chamitiques ou bien à fond chamitique. Le seul cas des fellahs d'Égypte, qui ont adopté une langue sémitique, ne peut rien infirmer, car la connexion étroite qui existe entre eux et les Bégias, lesquels ont gardé le chamitique pur, démontre bien qu'il ne s'agit là que d'un facteur de modification historique⁴³.

On ajoute parfois à ces trois groupes les Massaïs de l'Afrique équatoriale, dont la langue est pourtant nilotique et qui sont très mélangés de sang noir, et les Wahamas Watussis ou Batutsi du Ruanda, dont la langue est bantoue: ces deux groupes sont certainement apparentés par leur type racial aux Chamites éthiopiens, peut-être aux Gallas.

Il est assez curieux de constater que, malgré la proximité du troisième groupe et des nègres Bantous, il y ait eu aussi peu de mélanges: les différences linguistiques, particulièrement, restent telles que le chamite est totalement indépendant des dialectes nilotiques, comme il l'est par le Sahara des parlers soudanais.

Meinhof verrait des Chamites dans les Hottentots du Sud-Africain,

⁴¹ BIASIUTTI, *Egiziani ed Etiopici*, dans *Ægyptus*, VI (1925).

⁴² Cf. F. VON LUSCHAN, déjà cité; PUCCIONI, *Africa nord-orientale e Arabia*, Pavie 1929; E. FISCHER, *Zur Frage der Äthiopischen Rasse*, dans *Zeitschrift für Anthropologie und Morphologie*, XXVII, II (1929); V. GIUFFRIDA-RUGGERI, *Distribuzione e origine dei gruppi umani tutti, Egiziani ed Etiopici*, dans *Archivio per l'Antropologia*, XLIII (1913) (ce dernier est opposé à la théorie des anthropologues contemporains).

⁴³ MICHELANGELO GUIDI, professeur de philologie orientale à l'Université royale de Rome, *Enciclopedia italiana*, Treccani, VIII, 547-548; CARLO CONTI-ROSSINI, professeur de linguistique à l'Université royale de Rome, *ibid.*, VIII, 548-550.

mais il est le seul de son avis: rien de chamite dans leur physique; quant au namaqua, leur langue, son opinion est fortement contestée ⁴⁴.

Il est remarquable que les auteurs contemporains s'entendent à peu près tous pour exclure de la descendance de Cham tous les nègres purs; l'opinion même de Meinhof, qui va chercher les Hottentots tout à fait au Sud de l'Afrique, renforce encore cette position scientifique, puisque ce peuple se différencie d'une manière frappante d'avec les Bantous qui l'entourent et paraît aussi peu nègre que possible.

Il n'est pas jusqu'au cas des Hamites du Congo et des Batutsi du Ruanda, mêlés aux noirs authentiques de l'Afrique centrale, qui ne puisse nous fournir des réflexions intéressantes. Un esprit superficiel les confondrait facilement, tout en se laissant impressionner par leurs qualités propres, qui les élèvent certainement au-dessus du niveau ambiant; mais il suffit de les étudier un peu pour leur reconnaître précisément ce que les écrivains cités dans la première partie de ce travail refusent à la descendance de Cham: « Bien longtemps après l'installation des Bantu au milieu des Pygmées de l'Urundi, du Ruanda et de la région des Grands Lacs, des populations nouvelles firent leur apparition dans le pays. Descendant des plaines de l'Éthiopie, des pasteurs acheminaient lentement vers les hauts plateaux fertiles de l'Afrique centrale leurs immenses troupeaux de bétail... Ils étaient peu nombreux, à peine le dixième des Bantu, mais ils les dominaient par leur intelligence et la magie de leur prestige. C'est avec raison que M. Jamouille, conseiller juridique du gouvernement du Ruanda-Urundi, écrit qu'ils se considèrent comme des demi-dieux et n'ont pour les populations qu'ils ont subjuguées que mépris et dédain.

« À l'inverse des Pygmées, les Hamites sont de taille élancée. Rares sont ceux qui n'atteignent point 1 m. 80 de taille; plus d'un dépasse 2 m. 20 à 2 m. 30. Ils n'ont du nègre que la couleur et la chevelure crépue! Leur démarche noble et posée, leur allure fière et dédaigneuse, leur port majestueux, leur visage régulier, intelligent et noble, leur profil au nez aquilin, leur front droit et leur face ovale rappellent leur origine sé-

⁴⁴ L. REINISCH, *Die sprachliche Stellung der Nuba*, Vienne 1911; C. MEINHOF, *Die Sprachen der Hamiten*, Hambourg 1912; A. WERNER, *Language families of Africa*, 1925; *Les langues du monde*, sous la direction de A. Meillet et de M. Cohen, Paris 1924.

mitique et les distinguent nettement des peuplades qu'ils dominent ⁴⁵ . . . Ils ont une organisation sociale remarquable, qui les place bien au-dessus des Pygmées autochtones ou des Bantu émigrés et qui en a fait, par naissance, des maîtres ⁴⁶. »

Les Hamites du Congo Belge proprement dit passent pour la seule peuplade qui n'ait jamais été vaincue dans les combats et qui a, au contraire, toujours dominé les tribus voisines. Comme les Batutsi dont il vient d'être question, ils sont les plus beaux, les plus élancés, les plus robustes des peuples congolais, ceux dont la peau est la moins sombre, dont la tête se rapproche le plus des types sémitiques et chamitiques et dont l'intelligence est la plus développée ⁴⁷.

Nous voilà donc bien loin de la race maudite et dégénérée, condamnée à la servitude et portant même dans son corps les traces et les tares d'une corruption causée par les malheurs provoqués par la sentence de Noé! De toute l'Afrique, ce sont ces peuples qui nous apparaissent comme les plus avancés; et, quand les hasards de leurs émigrations les ont amenés au cœur même des agglomérations noires, ils s'en distinguent encore par les qualités d'une race supérieure! Mais, en même temps que nous sommes amenés à repousser la perpétuité de la malédiction et de ses effets sur la race de Cham, nous ne pouvons nous empêcher d'affirmer avec une force irrésistible, celle des faits, que la totalité des nègres est absolument étrangère à toute descendance de Cham et que, par conséquent, malgré son infériorité notoire, il nous est interdit de voir en elle une influence quelconque de la prophétie de Noé.

* * *

L'exégèse du texte sacré nous rappelle que la malédiction ne porta point sur Cham, qui avait été béni de Dieu avant le déluge et, par suite, ne pouvait être maudit par le patriarche. Elle vise et nomme le seul Chanaan, atteignant le coupable dans un fils qui devait lui être cher. D'aucuns disent, et Darras rapporte cette supposition, que le jeune Chanaan aurait été en vérité le premier témoin de la nudité de Noé ivre et qu'il

⁴⁵ Venant de l'Ethiopie, ils ont du sémitique; il serait pourtant plus juste de dire sémitico-chamitique, comme nous l'avons dit plus haut.

⁴⁶ J. MAES, *Miroir du Congo Belge*, II, 171-181.

⁴⁷ *Ibid.*

serait allé raconter à son père, en ricanant sans doute, ce qu'il avait vu ⁴⁸. Quoi qu'il en soit, ni Phut, ni Cusch, ni Mezraïm ne sont cités.

Fillion dit que Chanaan représentait en réalité son père Cham et que, par voie de conséquence, la sentence atteignait Cham et tous les Chamites, puisque Noé prédit qu'ils seraient les esclaves de Sem et de Japhet. Hummelauer ajoute que les frères de Chanaan doivent être compris parmi les « frères » qui domineront la race maudite, de telle sorte que les Chananéens devront être serviteurs à la fois de Sem, de Japhet, de Phut, de Cusch et de Mezraïm, ce qui concorde avec sa thèse singulière sur les Phéniciens et fait de tous les riverains de la Méditerranée méridionale des maîtres de Chanaan. Or il semble bien que ceci ne se vérifie pas pour les Carthaginois ⁴⁹.

En fait, la prophétie noachide s'est accomplie par la défaite des Chananéens par Josué et la réduction en esclavage de la plus grande partie de leur nation. On ne voit pas pourquoi il faudrait s'acharner sur cette race déjà malheureuse et suffisamment punie pour une faute qui n'est d'ailleurs pas une énorme monstruosité. Il est sage aussi de ne pas en étendre aux peuples africains la triste hérédité.

X L'Égypte, fille de Cham par Phut (vraisemblablement du moins), a connu, du reste, une gloire et une prospérité qui ne paraissent pas concorder avec une malédiction, même patriarcale. Les fastes de l'Afrique du Nord, avant l'arrivée de l'islam sémitique, portent une marque qui ressemble peu au poids dont on parle tant. L'Éthiopie, fille de Cusch, est demeurée longtemps le seul État chrétien et indépendant (et non sans quelque relief) du continent noir. Quant au reste de l'Afrique, il faudrait prouver qu'il y a entre ces peuples et Cham ou Chanaan une relation quelconque, ce qui est loin d'être fait: tout semble au contraire démontrer qu'il n'y en a pas.

En règle générale, il faut s'aventurer avec prudence dans le domaine des interprétations de la sainte Écriture: le plus sûr est de s'en tenir à la lettre quand il s'agit de choses odieuses comme une malédiction (*odiosa sunt restringenda*), aux faits qui l'ont réalisée et dont l'accomplissement met un terme à sa pénible influence.

⁴⁸ *Op. cit.*, 317.

⁴⁹ *Op. cit.*, 279.

* * *

Que dit la théologie au sujet des malédictions en général et de celle-ci en particulier?

Tout d'abord, il y a bien assez d'un péché originel. Celui-là, nous le contractons tous en naissant, même si des centaines de générations nous séparent de nos ancêtres païens. Jamais la théologie n'a pu admettre qu'une faute se transmitt de la sorte, hormis celle d'Adam. Si quelque crime laisse dans une famille des traces funestes, ces traces elles-mêmes s'effacent et la réparation arrête le cours des conséquences morales ou matérielles amenées par le délit.

Au vrai, le péché originel n'est pas du même genre que la malédiction: celle-ci ne peut engendrer que des calamités physiques ou temporelles, et il est imprudent d'assigner à des tempêtes ou à des catastrophes, à des ruines ou à des malheurs une cause intimement liée à des fautes commises, même s'il y a eu malédiction. Tant de saints personnages en ont éprouvé, sans que personne n'ait songé, sauf les téméraires, à chercher dans leur vie ce qui a pu leur mériter la colère de Dieu!

Si quelque malédiction est portée par qui a le droit de le faire, comme c'est le cas de Noé, elle s'accomplit strictement, et il serait contraire à la justice de la considérer comme perpétuelle sur une descendance indéfinie. Une fois réalisée, la menace tombe et le cours ordinaire du gouvernement divin reprend ses droits, après cette dérogation momentanée.

Quand on pense que la punition due à l'homme en état de péché peut être levée par son repentir et le pardon de Dieu, que dire des peines qui affecteraient des générations interminables d'hommes à qui la faute initiale est totalement inconnue, et que penser de ceux qui voudraient la faire peser durant des siècles, malgré son premier accomplissement, comme une sentence irrévocable qui s'exercerait à jet continu?

En tout cas, puisque la malédiction est une dérogation au cours ordinaire des choses humaines, il faut, pour en admettre la teneur et les effets, des preuves sûres et péremptoires, comme on en exige pour ces autres dérogations qui s'appellent le miracle et la prophétie. Or, rien de tel n'existe dans le cas qui nous occupe, c'est-à-dire dans la prolongation indéfinie des conséquences de la malédiction de Noé et surtout dans son application aux noirs d'Afrique.

Avec Cantù, faisons remarquer en outre que l'on va trop loin quand on prétend que la malédiction est allée jusqu'à changer profondément la nature d'une classe d'hommes: elle ne peut avoir d'autre résultat que des diminutions accidentelles et transitoires, une dépendance momentanée, mais jamais une mutation essentielle et foncière.

Disons enfin que, même s'il y avait permanence de la malédiction sur les vrais descendants de Chanaan, la Rédemption, au dire des théologiens les plus graves, l'aurait interrompue et abolie. Toute malédiction a cessé sur le Calvaire et il serait téméraire d'assigner des limites à l'universalité d'efficacité du sacrifice de la croix. Au demeurant, nous ne croyons pas qu'il y ait eu un seul auteur, malgré certaines exagérations visibles de langage, qui ait osé affirmer l'impossibilité pour les noirs de se sauver. On a pu constater leur résistance quelquefois, mais on n'en a jamais fait une thèse de principe. Les faits actuels donneraient d'ailleurs un éclatant démenti à de telles affirmations, même à des pronostics pessimistes. Et ce n'est pas au moment où la race noire s'ébranle en masses magnifiques vers la sainte Église, la mère commune de toutes les âmes et de toutes les races, à l'heure où des foules splendides de Bantous font à l'eucharistie les plus beaux des triomphes, à l'époque où les fils de ces peuples si noircis par les écrivains romantiques ou traditionalistes montent à l'autel et élèvent dans leurs mains noires la blanche hostie, qu'il faut venir nous dire avec emphase: ce sont des peuples maudits!

Non, non, et mille fois non!

Et c'est par quoi nous concluons.

* * *

C'est une erreur manifeste d'affirmer que des races sont maudites par Dieu au point que leur conversion serait impossible; c'est une grave imprudence de désigner les noirs ou en général les Africains comme marqués d'une fatalité telle qu'il faille lui attribuer le retard de leur entrée dans l'Église.

La charité, et même la simple justice, nous font un devoir de repousser avec indignation cette fable offensante pour une partie du genre humain; bien plus, de lui faire un sort, comme on dit, et de lui opposer, partout où nous la rencontrons, une dénégation absolue; plus encore, de

la réfuter et de la poursuivre dans tous les endroits et chez toutes les personnes où elle survit et persiste.

Et si la charité ne suffisait pas à nous imposer ce devoir (ce que nous nous refusons à croire), la prudence devrait nous y contraindre. Il nous est impossible de méconnaître un fait aujourd'hui évident : c'est que les noirs savent tout ce qui se dit et s'écrit sur leur compte. Non seulement ceux que la France, l'Angleterre, la Belgique, l'Italie et le Portugal éduquent dans leurs institutions métropolitaines et coloniales ont des moyens de s'informer de tout ce qui les regarde, mais encore, et on ne le sait pas assez, les noirs d'Amérique, dont les regards se portent vers la terre ancestrale et dont le cœur aspire à la libération et à la prospérité de l'Afrique délivrée des Européens, se tiennent au courant de tout et en avisent l'élite qui monte en terre africaine.

Leurs universités disposent de ressources et leurs publications notent avec soin la manière dont nous parlons de leur race. C'est ainsi qu'ils saluent avec reconnaissance tout ce que l'Église catholique accomplit pour le relèvement de leurs frères du continent noir ; mais c'est avec une amertume bien compréhensible qu'ils soulignent le ridicule qu'on répand sur eux par la presse, le cinéma, les méfaits de la *colour bar*, les allusions à la malédiction de Cham, le mépris de certains politiciens coloniaux, etc.⁵⁰.

La destruction de la légende haïssable, fruit des élucubrations luthériennes, doit donc faire partie de nos préoccupations de catholiques. Qu'elle se soit introduite dans le monde catholique, c'est déjà un malheur : il est juste que nous mettions tout en œuvre pour l'abolir à jamais et l'expulser de nos mémoires, afin que bientôt on n'en parle plus que comme d'une ridicule erreur, qui fait hausser les épaules.

Albert PERBAL, o. m. i.

⁵⁰ *The Negro Year Book*, Tuskegee 1931-1932, *passim*.

Ornements du style ou style figuré

Le style littéraire comporte deux éléments. La correction grammaticale, ou l'emploi de termes pris au sens propre et de phrases construites avec régularité, y donne l'impression que produisent la ligne droite et le simple dessin: elle satisfait en nous la raison ou l'esprit. La tenue artistique, ou l'usage de vocables pris en un sens adventice et de phrases aux tons éclatants ou passionnés, y fait penser à la ligne courbe et à la décoration architecturale: seule elle atteint tout le reste de l'homme, son cœur et son imagination, sa sensibilité et sa fantaisie. Seule donc cette tenue vérifie la seule définition complète de l'art littéraire: « l'art d'exercer sur l'homme, par la parole, une action morale puissante et ordonnée ¹ ».

À cause de son importance capitale, délaissant les phrases et les mots réguliers ou style *simple*, il nous semble opportun d'attirer l'attention sur les mots et les phrases qu'on appelle *ornés*, sur le style *figuré*.

* * *

Et d'abord, en quoi exactement consiste-t-il? La meilleure définition que nous en connaissions est encore celle-ci: le style figuré est *la modification artistique de l'expression simplement exacte de la pensée*. C'est dire que, comme le style simple, il a pour objet, lui aussi, l'idée à exprimer. Mais, au lieu que le style simple s'applique à la rendre seulement par le mot le plus approprié et la phrase la plus correcte, le style figuré la rend au moyen de termes qui sont plus « suggestifs » sans être impropres, qui évoquent des couleurs, des sons, des parfums, des saveurs, des sensations tactiles; au moyen aussi de phrases à la tournure plus vibrante ou plus « voyante ».

¹ LONGHAYE, *Théorie des Belles-Lettres*, L. I, ch. 1, § 1.

Si elle est juste, cette définition nous contraint à corriger certaines erreurs qui se fauflent encore dans maints traités ou manuels de style. Il n'y a pas lieu d'abord de distinguer entre figures de *mots* et figures de *pensée*; toute modification du mot affecte nécessairement la pensée. La distinction n'est pas moins arbitraire, pour ne pas dire fausse, entre figures *grammaticales* et figures *littéraires*, du moins n'exprime-t-elle pas ce qu'on veut dire et qui est vrai; c'est que toute figure dite littéraire est une figure de mots, comme toute figure supposée grammaticale est une figure de phrases. Il faut écarter encore la distinction prétendue entre figures d'*imagination*, de *passion* et de *raisonnement*; toute modification stylistique entraîne une figure de raisonnement, toute figure de mots ou de phrases suppose une influence de l'imagination ou de la passion ². La différence qu'il faut surtout proscrire à tout prix, c'est celle qu'on établit entre la pensée et son expression ou, comme on dit, le *fond* et la *forme*; la figure n'étant pas un vêtement dont change la pensée, pas plus que la pensée n'est un beau Brummell qui change de vêtement, toute modification de la forme ou expression affecte nécessairement la pensée ou le fond et il y a là seulement plus ou moins d'idées, selon que celles-ci reçoivent des figures plus ou moins d'éclat ³.

Il reste donc que le style figuré offre deux aspects, comme l'indiquait notre préambule: les figures de *mots* et les figures de *phrases*.

I. — FIGURES DE MOTS.

À leur égard, le principe est celui-ci: toute figure de mots présuppose a) la comparaison faite par l'esprit entre deux termes; b) l'existence d'un pont pour passer de l'un à l'autre; c) donc un point de départ, le sujet; un point d'arrivée, l'objet; un lien entre les deux, la ressemblance ou analogie qui permet de les comparer.

Or, de même que le pont jeté sur une rivière ne touche pas les deux rives tout entières, mais repose seulement sur un point de chaque rive,

² Cette influence, moins prolongée dans les figures de mots, y est pourtant aussi intense que dans les figures de phrases.

³ Vincent (*Théorie de la composition*, Paris, Poussielgue, 6^e éd. 1910, pp. 264-268) a signalé assez vivement l'inanité de ces distinctions. Sur la dernière, cf. NISARD, *Histoire*, III, p. 176; LÉCONTE DE LISLE, *apud* VINCENT, *op. cit.*, p. 172; BRUNETIÈRE, *Bossuet*, 1913, pp. 40-41.

de même en est-il de la ressemblance ou analogie. Elle doit exister; autrement, il n'y aurait pas de comparaison possible. Mais elle ne peut porter que sur un point, il faut qu'elle soit nécessairement incomplète; autrement, il y aurait confusion. Sans doute cette analogie peut être marquée par un signe extérieur aux mots étudiés — c'est la comparaison — ou n'être qu'implicitement contenue dans les mots eux-mêmes — c'est la métaphore; il n'y a là qu'un caractère accidentel. L'essentiel, c'est que la ressemblance ait un fondement dans les mots comparés, qu'il y ait donc entre les deux un point de contact.

* * *

Pour mieux comprendre le caractère de cette analogie ou ressemblance *partielle*, qui permet de transporter à un mot le sens d'un autre, il faut se reporter à l'analogie *ontologique*, c'est-à-dire celle qui existe dans les êtres. Saint Thomas, le maître en cette matière, en distingue chez eux trois formes ⁴.

Les uns ont une qualité intrinsèque qui leur est *commune*, mais que chacun possède d'une façon *inégaie*. Ainsi Dieu, les anges, l'homme, l'animal, la plante possèdent tous le don de la *vie*; mais tous n'y participent pas dans la même mesure. C'est l'analogie *intrinsèque*.

Chez d'autres, la qualité intrinsèque, au lieu d'être commune, est possédée par *un seul*; mais on peut l'attribuer aux autres, et on le fait sans cesse, en raison d'un rapport *extérieur* qui existe entre eux et l'unique possesseur. Ainsi en est-il de la *santé*, qui est le partage de l'animal seul, mais que l'air favorise (un air *sain*) et que le remède reconstitue (un remède *sain*). C'est l'analogie *extrinsèque*.

Dans un troisième groupe, la qualité est apparemment *inexistante* chez tous; mais l'esprit la prête aux uns et aux autres, en vertu d'une certaine *proportion* qu'il croit apercevoir entre deux d'entre eux. Ainsi dira-t-on d'un séminaire qu'il est une *pépinière* parce que, comme dans celle-ci on cultive les arbres par des procédés physiques, dans le premier on cultive, à l'aide de moyens moraux, les âmes juvéniles. C'est l'analogie *proportionnelle*.

⁴ In I Sententiarum, dist. 19, art. 2.

* * *

Ces trois formes de la ressemblance ontologique se retrouvent exactement en littérature ⁵, où elles sont connues sous le nom d'analogie *grammaticale* ou *littéraire*.

Qu'est-ce, par exemple, que la *synecdoque*, cette figure qui emploie le genre au lieu de l'espèce, le tout au lieu de la partie, le pluriel au lieu du singulier, et vice versa dans chaque cas? Il n'y a là — pour nous en tenir au premier type — que l'attribution, à l'une des espèces d'un genre ou inversement, d'une qualité qui est *commune* à toutes les espèces, mais que chacune possède d'une façon *inéegale*. Ainsi, dites « les mortels » pour « les hommes ». Vous vous contentez de restreindre à l'espèce humaine la tendance à la dissociation ou à la décomposition qui affecte toutes les créatures terrestres, hommes, animaux, plantes, minéraux, mais qui ne se traduit pas chez toutes par des effets égaux; tandis que bêtes et végétaux meurent tout entiers, tout homme peut dire avec le poète, et non dans un sens purement littéraire comme lui: *Non omnis moriar* ⁶. La synecdoque littéraire n'est donc rien autre que l'analogie *intrinsèque* des métaphysiciens.

Pareillement, ce qu'ils dénomment analogie *extrinsèque* a sa réplique en littérature sous le nom de *métonymie*. Cette figure, qui remplace la désignation du contenant par celle du contenu, celle de la cause par celle de l'effet, celle du signe par celle de la chose signifiée, celle du lieu par celle de la personne qui s'y trouve, et vice versa dans chaque cas encore, à quoi aboutit-elle? Elle attribue à un objet, en vertu d'un rapport *extérieur* entre cet objet et un autre, une qualité que cet autre *seul* possède en propre. Ainsi—pour emprunter un exemple au troisième type,—vous dites à un monarchiste qu'il se doit de « défendre le trône et l'autel ». Sans doute, vous lui imposez par là le devoir de défendre tant le roi que le prêtre; mais, à cause du rapport tout extérieur qui unit le premier au trône d'où il siège, le second à l'autel où il sacrifie, vous transportez au trône ce qui appartient à la royauté, à l'autel ce qui est le propre du sa-

⁵ Ce rapprochement, aussi ingénieux qu'il est profond et solide, est dû à Clément (*Enseignement chrétien*, 1905, p. 344).

⁶ "Je ne mourrai pas tout entier" (HORACE, III *Odes*, 22-30).

cerdoce. La métonymie littéraire répond donc exactement à l'analogie *extrinsèque* de la métaphysique.

Et qu'est-ce enfin que la *métaphore*, sinon l'affirmation d'un lien entre deux objets entre lesquels la ressemblance est apparemment *inexistante*, mais entre lesquels aussi la prodigieuse perspicacité de l'imagination découvre une relation fantaisiste? Ainsi, dans *Booz endormi*, Ruth, couchée parmi les gerbes de blé avec sa faucille plantée dans le champ à côté d'elle, aperçoit au firmament le croissant de la lune, comme planté parmi les astres qui ont l'air de gerbes renversées. Hugo lui fait se demander alors

..... quel moissonneur de l'éternel été
 Avait, en s'en allant, négligemment jeté
 Cette faucille d'or dans le champ des étoiles.

Avec une faucille et avec l'or, le croissant de la lune n'a de commun que sa forme et son éclat. Seule son étendue rapproche d'un champ le firmament, comme seul le fait pour les étoiles, vues d'en bas, d'y paraître clouées les apparente aux gerbes dressées sur le sol. Entre tous ces éléments, il n'existe donc qu'un vague rapport; encore n'est-il que de simple apparence. Mais, entraînée par la donnée initiale, une moisson faite dans un champ à l'aide d'une faucille, l'imagination de Hugo a transformé le ciel en un champ, le croissant en une faucille, les étoiles en des gerbes! Derrière ce tableau, on devine le moissonneur parti pour son repos de la nuit après avoir lancé par-dessus son épaule son outil, dont la pointe s'est plantée dans le sol au milieu des « veillottes ». S'étonnera-t-on que la faculté, capable de transporter ainsi en littérature l'analogie *proportionnelle* de la métaphysique, ait reçu le nom de « créatrice »? C'est qu'elle ne cesse de « créer », au sens large, de nouvelles métaphores.

* * *

Aussi est-ce à cette dernière figure que saint Augustin a réservé sa définition ⁷ de toute figure de mots, parce qu'elle ne s'applique à aucune aussi exactement qu'à celle-là: *Metaphora, seu de re propria ad rem non propriam verbi alicujus usurpata translatio*. « Faire une métaphore, c'est

⁷ *De mendacio*, X, 4.

emprunter un mot qui désigne proprement un objet pour le transporter à un autre objet, que ce mot se trouve à désigner ainsi improprement. »

Malgré cet emploi impropre qu'elle fait des mots, ou peut-être à cause même de l'impropriété de cet emploi, la métaphore est la figure la plus *naturelle* qui soit; Faguet a même pu dire qu'« il se fait plus de métaphores en un jour aux Halles (de Paris) qu'en un an à l'Académie (française) ». Elle est encore la plus *répandue*; le même Faguet exagère à peine quand il prétend que « tout mot en est une ». Elle est enfin la plus *expressive* parce que, outre qu'elle nous apporte l'idée ou représentation de l'objet, elle nous le fait, selon le cas, voir, entendre, sentir, goûter et toucher, quand elle ne nous procure pas tous ces effets, ou du moins plusieurs de ces effets, du même coup.

Il n'importe qu'elle se varie en différentes espèces. Toute *simple* dans la conversation ordinaire, « il coulait des ruisseaux de sang », elle peut s'étendre de toutes sortes de façons sous la touche du lettré. Chez Lamartine, dans *Bonaparte*, elle devient on ne peut plus *complexe*; qu'on pense aux trois strophes sur « l'écueil battu par la vague plaintive ». Il en est de même chez Hugo dans *Booz endormi*, dans *Ce qu'on entend sur la montagne*, dans la *Réponse à un acte d'accusation*, dans *À Villequier*. À chaque page de l'Évangile, elle se *transforme* en parabole, par la leçon morale, explicite ou implicite, qui en découle. Parfois l'écrivain *accumule* les métaphores les unes sur les autres; témoin les méditations de Bossuet sur la brièveté de la vie ou sur la mort, le *Tartufe* (I, 6) de Molière, le *Napoléon II* de Hugo, Rostand dans la scène du chapeau (*Aiglon*) ou la tirade des nez (*Cyrano*). Enfin, la métaphore *évolue* souvent en une comparaison où un lien visible unit les deux termes; c'est le cas chez Démosthène (*I Phil.*, 10), chez Bossuet (*Impénitence finale*, *Henriette d'Angleterre*, *Condé*), chez Goldsmith dans le portrait du pasteur (*Deserted Village*, 187-193), chez Lamartine (*le Génie*).

Quand on étend ainsi la métaphore, surtout si le développement se continue un peu longtemps, on risque de perdre de vue, en cours de route, le point de départ et de tomber dans les pires *défauts*: on y tombe même dans des rapprochements assez peu prolongés. L'on unit des termes qui n'ont aucun rapport, comme « poursuivre un but, embrasser une carrière ». L'on associe des mots incohérents et donc qui s'excluent, com-

me faisait le critique cité par Coppée et qui s'extasiait devant « une étoile en herbe qui avait chanté de main de maître ». L'on abuse de liaisons qui, justes ou du moins frappantes dans leur nouveauté, se sont usées à force de servir, comme « le bouclier des lois, le char de l'État, le sein d'une ville, l'arsenal des arguments ». L'on pêche enfin par excès de précision, comme le fait Molière en riant (*Femmes savantes*, III, 2).

C'est que, dans beaucoup de cas, le sens qu'avait à l'origine le mot pris plus tard au figuré s'est « émoussé », selon la remarque très juste de M. de Labriolle⁸. Quelquefois, il s'est complètement effacé: qui songe, en parlant de « gorge », au *gorges*, ouverture, des Latins? en prononçant « tête », à leur *testa*, vase vulgaire? en brodant des théories sur l'« âme », à leur *anima* ou souffle? D'autres fois, l'usure n'est que partielle: c'est le cas de la « pénétration » appliquée à l'esprit, de l'« aveuglement » attribué au cœur, du « moule » où se façonnerait une phrase, de la « suspension » infligée à un fonctionnaire. Le créateur d'une figure peut même l'avoir marquée d'une telle frappe qu'il se l'est à jamais appropriée et en a interdit pour toujours l'usage aux autres: qui oserait, après Hugo, voir dans les vagues les « moutons sinistres de la mer » ou, dans les lions des Invalides, des « géants accroupis »?

Si explicables que soient, pour ces raisons, ces défauts, l'on doit s'en garder en respectant les conditions qui régissent toute métaphore⁹. La principale, celle qui synthétise toutes les autres, découle du caractère même de cette figure. Puisqu'elle est l'expression d'un rapport apparemment inexistant entre deux objets, mais que l'esprit leur prête, il faut donc imaginer entre les choses, avec son esprit à soi, des relations non encore inventées par d'autres. C'est dire qu'il ne suffit pas d'avoir l'imagination « reproductrice », mais qu'il faut posséder en plus l'imagination « créatrice », au sens littéraire du mot. À cette condition seulement, l'on aura chance de ne pas marcher sur les brisées des autres, d'accomplir œuvre personnelle et de satisfaire, dans le seul domaine peut-être de la littérature où cela est encore possible, au vers fameux:

Il nous faut du nouveau, n'en fût-il plus au monde.

⁸ Cours à l'Université Laval à Montréal, 23 janvier 1900.

⁹ Personne ne les a ni mieux énoncées ni plus raisonnablement justifiées que Brunetière (*Histoire et littérature*, I, art. 3, p. 33).

* * *

La poésie et même la prose récentes démontrent que l'*originalité* en métaphore est possible à atteindre, que là aussi la vertu d'invention garde toute sa fécondité.

N'importe qui, pourvu simplement qu'il sache écrire, peut jeter sur le papier cette constatation sentencieuse: « Aucun homme ne peut accroître la somme des joies que Dieu lui a déterminées; le plus heureux est celui qui jusqu'à la mort garde l'espérance. » Seul, pour exprimer en figures notre inaptitude à augmenter notre bonheur et la consolation relative que nous procure l'espérance, seul Gustave Droz ¹⁰ a trouvé l'image à laquelle personne n'avait encore pensé: celle d'un feu d'artifice. Partie de l'idée sèche, après avoir découvert ce pont entre deux rives, son imagination « créatrice » lui dicte ce développement flamboyant: « En fait de joies, tous les hommes apportent à leur naissance le petit *feu d'artifice* que la Providence leur a concédé. Les uns débudent par (lisons: font éclater d'abord seulement) le bouquet, les autres brûlent tout à la fois; mais personne ne peut se vanter d'avoir *consumé plus de poudre* qu'il n'en avait reçu. Et, de toutes les fusées qui peuvent égayer la vie, la plus étincelante est celle *qu'on allumera demain*. Les heureux du monde sont ceux qui, en mourant, l'ont encore dans leur tiroir, cette fusée du lendemain ».

En poésie, en fait de puissance imaginative, il n'est pas, croyons-nous, d'exemple plus frappant que *le prisme* de Sully Prudhomme, dans *le Tourment divin*. Le thème est celui-ci: « La pensée humaine, telle que l'histoire du monde nous en révèle l'évolution, commence par se dégager avec peine des obscurités des sens, passe lentement à travers le clair obscur de la fantaisie et n'arrive que par de multiples tâtonnements aux lumières encore imparfaites de la raison ». Où trouver l'image qui rendra comme vivante cette progression abstraite? Le poète l'a découverte dans la cathédrale où la lumière, se produisant aussi peu à peu, finit par dissiper les ténèbres de la nuit. L'illumination graduelle devient ainsi le pont jeté par son imagination entre ces deux rives apparemment impossibles à unir: une église, la pensée.

¹⁰ *Tristesses et sourires*, p. 167.

(Départ.) Comme on voit, à Noël, toute une cathédrale (par degrés)

(Pont.) Surgir illuminée en pleine nuit d'hiver:

- 1) La crypte, secouant sa torpeur sépulcrale,
Réveiller les rougeurs de ses lampes de fer;
- 2) Puis, plus haut, dans la nef où déjà l'encens fume,
Les ténèbres autour des piliers tressaillir
Et les feux, qu'un tison de lustre en lustre allume,
Au bout des cierges poindre et tour à tour jaillir;
- 3) Puis, par degrés montant et croissant, la lumière
Gravir le maître-autel sur les grands chandeliers
Qui, de plus en plus beaux d'ouvrage et de matière,
Vers la coupole d'or s'étagent par milliers;

(Arrivée.) Ainsi tout l'Univers, temple aux arches énormes¹¹,
Par degrés s'illumine en son antique nuit,
Et ses porte-flambeau sont les vivantes formes
Où la Pensée attend, couve, palpète et luit.
Aube intime du monde, âme de toute chose,
Sans cesse la Pensée en quête d'horizon
Monte de forme en forme, avec la vie éclore,
Tour à tour songe obscur, pâle image et raison!

Avec ces merveilles d'invention, l'une appliquée à l'ordre moral, l'autre à l'ordre intellectuel, il semble qu'on a atteint le terme de ce qu'il y avait à dire sur les figures de mots.

* * *

Nous ne pouvons cependant clore ce chapitre sans y ajouter un bref appendice.

L'on classait autrefois parmi les figures dites d'imagination la catachrèse, l'antonomase, le mythe et surtout l'allégorie. Il suffit de recourir à des exemples pour conclure sans erreur que ces procédés se rattachent à la métaphore, à la métonymie ou à la synecdoque, en somme à la comparaison, que par conséquent ils rentrent dans les figures que nous étudions ici. L'on s'en convaincra facilement si — pour s'en tenir au plus brillant de ces tours — l'on se donne la peine d'étudier les superbes allégories dont nous indiquons seulement la provenance: d'Homère, « les Prières » (*Iliade*, XXIV); de Platon, « la Caverne » (*République*, IX); de saint Basile, « l'Attention » (exorde de *Observe-toi*); de Lamartine,

¹¹ On reconnaît ici la relation établie par Lamartine (*I Méditations*, 19):
Voilà le sacrifice immense, universel:
L'univers est le temple et la terre, l'autel.

« la Prière » (I *Méditations*) ; de Hugo, « la Conscience » (*Légende*), « la Déroute » (*Expiation*), « le Vieillard » (*Quatre Vents*) ; de Barbier, « la Cavale » (*Idole*).

II. — FIGURES DE PHRASES.

Autant, parce qu'elles recourent aux couleurs, aux sons, aux odeurs, aux saveurs, aux sensations tactiles, les figures précédentes substituent aux mots propres des termes pleins d'éclat, autant celles que nous abordons procurent à la phrase d'abondante variété. Pour atteindre à cette diversité, l'écrivain peut puiser dans un triple réservoir : celui des figures grammaticales, celui des figures littéraires, celui surtout des périodes.

1° *Figures grammaticales.*

Les premières se bornent à modifier l'ordonnance de la phrase, sa *construction logique*. La plus violente, la plus fréquente aussi peut-être, est ce que les Grecs appelaient

1. *anacoluthé*. Par elle, sans crier gare, l'écrivain nous fait passer, dans une même phrase, d'un type à un autre. C'est un tour dont les classiques du XVII^e siècle ont été moins que personne avares, le grand La Fontaine surtout (exemple, *Fables*, V, 8). Sully Prudhomme le leur a repris quand, sortant du *Rêve* où il a goûté les bienfaits de la collaboration nécessaire entre humains, il déclare :

Je connus mon bonheur et qu'au monde où nous sommes
Nul ne peut se vanter de se passer des hommes.

* * *

D'autres figures rompent avec les règles d'accord. Comme

2. *l'énallage*, elles mêlent les temps :

Le porc à s'engraisser coûtera peu de son ;
Il était, quand je l'eus, de grosseur raisonnable.

(LA FONTAINE, *Fables*, VII, 10.)

Elles échangent les compléments, comme

3. *l'hypallage*, et disent « rendre quelqu'un à la vie », au lieu de « rendre la vie à quelqu'un ». Elles associent le concret et l'abstrait, comme le fait

4. *la syllepse* :

..... *Le sénat équitable*

Vous pressait de souscrire à la mort d'un coupable;

Vous résistiez, seigneur, à leur (des sénateurs) sévérité.

(RACINE, *Britannicus*, IV, 3.)

* * *

D'autres renversent l'ordre des propositions, en pratiquant 5. *l'hyperbate* ou inversion. L'une des formes les plus fréquentes consiste à placer en tête d'une phrase les infinitifs compléments de son verbe principal exprimé ou sous-entendu, puis à les résumer d'un mot devant la principale reportée en queue. La Bruyère recourait à ce procédé, qui deviendra constant chez Daudet, quand il disait aux académiciens français: «Être au comble de ses vœux, . . . protester, . . . douter, . . . espérer, . . . n'avoir désiré, . . . promettre . . . ; cent autres formules de pareils compliments sont-elles si rares? » (*Discours de réception*, préface.)

* * *

D'autres groupent deux objets autour d'une seule expression. Normalement, celle-ci s'applique seulement à l'un des deux et même les deux peuvent jurer (*antilogie*) de se voir ainsi accouplés. C'est ce que les Grecs appelaient un

6. *zeugma*:

Vêtu de probité candide et de lin blanc (RACINE).

Versez des larmes avec des prières (BOSSUET).

Debout sur sa montagne et dans sa volonté (HUGO).

Endroits où l'on tricote des bas et des réputations (VAN TRICHT).

Ces hommes, *altiers* de cœur et de stature (FRÉCHETTE).

Au contraire,

7. *l'hendiadys* décompose les deux éléments d'une seule idée:

Il en coûta la vie et la tête à Pompée (CORNEILLE).

Ainsi déjà Plutarque nous montrait Cicéron mourant « plein de barbe et de poussière », pour dire que l'orateur avait « la barbe pleine de la poussière » soulevée dans les rues de Brindisi par le vent de l'Adriatique.

* * *

Il en est qui suppriment des *propositions* faciles à suppléer. C'est ce que fait

8. la *brachylogie* ou *ellipse*:

Je t'aimais (*quand tu étais*) inconstant;
qu'aurais-je fait (*si tu avais été*) fidèle?

(RACINE, *Andromaque*, IV, 5.)

Au contraire, d'autres redisent la même idée:

8. le *pléonasmе*, en termes différents:

Puissè-je de mes yeux y voir tomber ce foudre!

(CORNEILLE, *Horace*, IV, 5.)

10. la *synonymie*, en termes équivalents:

Un méchant, un infâme, un rebelle, un perfide,
Un traître, un scélérat, un lâche, un parricide!

(CORNEILLE, *Polyeucte*, III, 2.)

11. la *répétition*, dans les mêmes termes exactement:

Je l'ai vu, dis-je, vu, de mes propres yeux vu,
Ce qui s'appelle vu.

(MOLIÈRE, *Tartufe*, V, 3.)

* * *

Enfin, et au contraire, d'autres ajoutent une *queue* à toute une phrase, comme

12. l'*apposition*. Exemple: « Ces châteaux de cartes, vain amusement des enfants » (BOSSUET, *Sermon sur la Mort*).

* * *

Certaines affectent les *liaisons* entre phrases ou mots. Ainsi, tandis que

13. l'*asyndète* les omet pour plus de vivacité:

Il offrit dignités, alliances, trésors (CORNEILLE),

14. la *polysyndète*, au contraire, les multiplie pour marquer plus d'insistance:

Et la terre, et le fleuve, et la mer, et le port (CORNEILLE).

* * *

Une dernière catégorie ordonne les phrases de telle sorte que les idées s'y expriment en *gradation*. Mais, tandis que chez les uns cette gradation est

15. *ascendante*:

Je te donne à combattre un homme à redouter;
Je l'ai vu
Porter partout l'effroi dans une armée entière;
J'ai vu par sa valeur cent escadrons rompus.
Plus que brave soldat, plus que grand capitaine,
C'est le père de Chimène!
(CORNEILLE, *Cid*, I, 6.)

chez les autres elle se fait

16. *descendante*:

.....C'était un puissant navire.
Quelques moments après, l'objet devint brûlot,
Et puis nacelle, et puis ballot,
Enfin bâtons flottants sur l'onde.
(LA FONTAINE, *Fables*, IV, 10.)

2° *Figures littéraires.*

Celles-ci, les vraies figures de passion, ajoutent à la construction logique ou brisée une expression *sentimentale* ou *pathétique*; la passion y anime l'idée. Toutes donc éveillent l'émotion, mais elles ne la provoquent pas de la même manière.

* * *

Les unes la stimulent *ouvertement*, en disant explicitement ce que l'écrivain veut faire entendre. Elles prennent d'ordinaire la forme de l'*apostrophe*, qui interpelle l'auteur, ses personnages, les hommes du dehors, même les objets sans âme. Ainsi

17. l'*hypotypose* évoque la présence des absents, comme pour les dresser devant le lecteur en un tableau vivant:

Il vient: le peuple fuit, le sacrifice cesse,
Le grand prêtre vers moi s'avance avec fureur.
(RACINE, *Athalie*, II, 5.)

Au moyen de

18. la *prosopopée*, l'on prête la parole et la vie à des êtres fictifs. On sait comment, dans le *Criton* (50^e-51^b) de Platon, les lois se rebiffent contre Socrate; comment, dans la 1^{re} *Catilinaire* de Cicéron, la patrie gourmande le jeune révolutionnaire; comment enfin, dans le *Discours sur l'inégalité*, Rousseau fait humilier les Romains par Fabricius.

En se servant de

19. l'*interpellation*, l'écrivain semble lancer une provocation à une personne réelle (COURIER, *Lettre 10 au rédacteur du Censeur*) ou imaginaire:

Je te salue, ô *Mort*, libérateur céleste;
Tu n'anéantis pas, tu délivres!

(LAMARTINE, *Immortalité*.)

Objets inanimés, avez-vous donc une âme
Qui s'attache à notre âme et la force d'aimer?

(LAMARTINE, *Milly*.)

20. L'*exclamation* exprime les sentiments personnels de l'auteur:

Ô flots! que vous savez de *lugubres* histoires!

(HUGO, *Océano nox*.)

Il secouait son bec sur son goître *hideux*.

(MUSSET, *Le Pélican*.)

ou ceux de son personnage:

Ô rage! ô désespoir! ô vieillesse ennemie!
N'ai-je donc tant vécu que pour cette infamie?

(CORNEILLE, *Cid*, I, 5.)

Au contraire,

21. la *dépréciation* ou *obsécration* fait appel au secours d'en haut, comme dans la prière qu'Esther adresse à Dieu en faveur de son peuple:

Par le salut des Juifs, par ces pieds que j'embrasse,
Daignez d'un roi terrible apaiser le courroux.

(RACINE, *Esther*, III, 5.)

Enfin, alors que

22. l'*imprécation* souhaite le mal de ses ennemis (cf. RACINE, *Athalie*, I, 2):

Voir le dernier Romain à son dernier soupir,
Moi seule en être cause et mourir de plaisir!

(CORNEILLE, *Horace*, IV, 5.)

23. l'*optation*, au contraire, souhaite du bien à ses amis (cf. HUGO, *Feuilles d'automne*: « Lorsque l'enfant paraît », finale) :

Et que l'oiseau du ciel vienne bâtir son nid
Aux lieux où l'innocence eut autrefois son lit!

(LAMARTINE, *Milly*.)

* * *

Une deuxième catégorie suscite la passion *subrepticement*, en disant autre chose que ce que l'on veut faire admettre, parfois même exactement ou à peu près le contraire. Toutes les figures de ce type se rangent sous le nom de *fiction*, en ce sens que l'on feint, comme le Tibère de Dion Cassius (L. LVII, ch. 1), de ne pas vouloir ce qu'on réclame ou de tenir à ce qu'on ne demande pas.

C'est dans ce casier que se trouve d'abord

24. le *paradoxe*, expression d'une idée apparemment fausse, en réalité parfaitement vraie. On se rappelle comment Démosthène (*Couronne*, 179) démontre que sa politique, bien qu'elle ait abouti au désastre de Chéronée en 338, était la seule qu'Athènes pouvait adopter, la seule même qu'elle dût suivre encore. L'on rapprochera de cette démonstration celle où Brucker (*PROCÈS, Morceaux choisis*, I) faisait rougir ses compagnons de travail en leur prouvant qu'on ne rend pas justice à l'ouvrier.

25. La *prétérition* ou prétermission expose des vues, après avoir affirmé qu'il n'y avait aucune nécessité de le faire:

Qu'est-il besoin, Nabal, qu'à tes yeux je rappelle
De Joad et de moi la fameuse querelle?

(RACINE, *Athalie*, III, 3.)

26. L'*euphémisme*, par l'emploi de mots discrets, aide à dire les choses même désagréables sans offenser ni la vérité ni la délicatesse des auditeurs. D'emploi constant dans l'expression de l'idée de la mort (*épathétique*; *transiit, periit, defunctus est*; trépassé, disparu, défunt), il a permis

à Bossuet (*Oraison funèbre*) de ne pas escamoter la défection de Condé et son alliance temporaire avec les Espagnols.

27. La *litote*, ou atténuation, ou atticisme, exprime le moins pour faire entendre le plus :

Va ! je ne te hais point (= je t'aime) (CORNEILLE, *Cid*, III, 4),

28. l'*hyperbole* ou exagération, qui en est exactement le contraire, dit le plus pour faire entendre le moins :

Songe aux fleuves de sang où ton bras s'est baigné
..... et revois tout d'un temps
Pérouse au sien noyée, et tous ses habitants.

(CORNEILLE, *Cinna*, IV, 2.)

Sous prétexte de mieux dire, sans toutefois rien dire de moins,

29. la *correction* se reprend :

Étrangère — que dis-je ? — esclave dans l'Épire.

(RACINE, *Andromaque*, II, 5.)

Dans

30. la *dubitation*, on se donne l'air de discuter avec soi-même, devant des coupables surtout, une décision déjà tout arrêtée. C'est par elle qu'à Suocrone Scipion terrifie ses soldats révoltés (Tite-Live). Dans

31. le *dialogisme*, c'est avec d'autres que l'on soutient la discussion apparente. Dans ce cas, l'on a trois ressources : soit que, par

32. l'*interrogation* ou subjection, l'on réponde à une question imaginaire (RACINE, *Athalie*, I, 1), soit que, par

33. la *préoccupation* ou prolepse, l'on rétorque une objection non moins fictive (BOILEAU, *Satire IX*), soit que, par

34. la *communication*, on fasse semblant d'attendre des autres la solution d'un problème qu'on a déjà tout résolu (CORNEILLE, *Horace*, V, 3).

Les quatre figures qui suivent ou bien tendent à atteindre un but tout différent de celui qu'on paraît avoir en vue, ou même expriment, pour la mieux insinuer, tout le contraire de la pensée. Ainsi, en usant de

35. l'*ironie* ou antiphrase, Oreste semble se réjouir de l'excès même de son malheur (RACINE, *Andromaque*, V, 3 — cf. BOILEAU, *Arrêt burlesque*) ; par

36. l'*astéisme*, Boileau (*Lutrin*) recouvre d'une critique apparente un compliment réel; par
 37. la *concession*, on fait semblant d'accorder ce qu'on pourrait refuser, mais pour mieux refuser ce qu'on peut accorder (BOSSUET, *Condé*, à propos de Charles I^{er}); par
 38. la *permission*, on invite quelqu'un à poser un acte, mais précisément pour l'en détourner (RACINE, *Britannicus*, V, 6).

* * *

La troisième catégorie, la plus subtile de toutes, procède *obliquement* ou par ricochet, en faisant entendre ce qu'on veut dire plutôt qu'en le disant. C'est le procédé que Martha considère¹² comme la caractéristique et le mérite essentiel de l'expression chez les Grecs, celui qui lui fait imaginer une dixième Muse, celle du silence. Aussi bien toutes les figures cataloguées ici se rattachent-elles à cette notion du *silence* ou, du moins, du *demi-silence*.

Les unes retiennent ou interrompent l'expression de la pensée et alors usent ou bien de

39. la *suspension*, qui l'achève cependant (BOSSUET, *Henriette de France*, « Qu'attendez-vous? » — cf. SCARRON, *Mon Pourpoint*), ou bien de
 40. la *réticence* qui, elle, ne l'achève pas (RACINE, *Britannicus*, IV, 2, « Qui depuis . . . »).

D'autres voilent l'expression de la pensée, soit par

41. l'*allusion*, qui l'enveloppe d'un souvenir (LA FONTAINE, *Fables*, XII, 3), soit par
 42. la *périphrase* ou circonlocution, qui cache sous des mots multiples le terme propre. Ainsi Bossuet et Racine désignent-ils Dieu tous les deux, l'un comme « Celui qui règne dans les cieux et de qui relèvent tous les empires » (*Henriette de France*), l'autre comme « Celui qui met un frein à la fureur des flots » (*Athalie*). C'est cette dernière figure qui, trop poussée ou mêlée d'obscurité, aboutit à la *charade* ou rébus.

3° Périodes.

La période réunit un ensemble de phrases de telle sorte que le sens

¹² *Délicatesse dans l'art*, II, 3, p. 99.

du tout n'est perceptible que quand on a atteint le dernier mot ou du moins la dernière phrase. Elle a donc pour but essentiel d'alimenter la *curiosité*, par le plus ou moins d'art qu'elle apporte à ne pas la satisfaire du premier coup. C'est dire que le plaisir de la découverte ici n'est plus d'ordre sensible (figures de mots) ni d'ordre sentimental (figures littéraires), mais bien d'ordre intellectuel.

Sans compter beaucoup de tours auxquels elle se prête, la période suit trois marches principales.

* * *

Symétrique, elle amplifie deux membres de phrase, en faisant saillir les ressemblances entre leurs objets. C'est celle-là que Brunetière manœuvrait un jour avec une incomparable maîtrise ¹³, en s'inspirant d'ailleurs de son maître Bossuet :

De même que,
de quelque sommet que sa source descende,
quelques contrées qu'il ait traversées en son
cours, quelques scènes de la nature ou de
l'histoire qu'il ait reflétées dans le miroir de
ses eaux, quelques cataclysmes dont le sou-
venir soit inséparable de son nom,
on ne connaît pas de fleuve — pas de
Loire ou de Rhône, d'Amazone ou de
Gange — dont les flots orgueilleux,
confondus à leur origine avec ceux du ruis-
seau le plus humble,
ne finissent par abdiquer leur personnalité
dans l'Océan;

c'est à peu près ainsi que,
quelle qu'en soit l'origine et de quelque re-
nouvellement de l'intelligence humaine
qu'il ait été le principe,

*il n'y a pas de progrès de la pensée, ni
d'accroissement ou d'enrichissement de
l'esprit,*

*qui ne finisse aussi, lui, par s'identifier à
l'éternelle vérité, dans l'ample sein du
catholicisme.*

* * *

À l'inverse de celle-là, la période *antithétique* amplifie aussi deux membres de phrase, mais en mettant en vedette les dissemblances de leurs objets. C'est ainsi que Louis Veuillot oppose ¹⁴ à toutes les erreurs de l'esprit humain comme à toutes les misères du cœur de l'homme les promesses de l'Église :

¹³ Citée par l'abbé LECIGNE, *Du dilettantisme à l'action*, I, p. 98. — Pour mieux faire saisir la symétrie, nous avons modifié tant soit peu le deuxième élément.

¹⁴ *Rome et Lorette*, XVII.

Elle promet

aux esprits entravés de doutes	des certitudes et des miracles;
aux cœurs troublés	la paix;
aux cœurs vides	l'amour;
à l'intelligence déroutée	une règle;
à ces victimes de leurs passions	une loi qui les domine;
(désespérées de ne pouvoir les vaincre)	
à ces âmes honnêtes, mais faibles	une eau régénératrice (sous les inépuisables
(qui se sont souillées et qui gémissent de leurs souillures)	flots de laquelle reparaitra, dans sa blancheur première, l'honneur de leur pureté);
	la joie;
aux malheureux	la rédemption;
aux captifs	le pardon;
aux coupables	de les assouvir de lumière et d'espérance.
à tous (aux plus engouffrés dans les ténèbres, aux plus avant-perdus dans l'abîme des douleurs)	

Tout en recourant à cette forme, certains écrivains préfèrent l'associer à la première: ils manient l'antithèse et la symétrie. En ce cas, les uns étalent les ressemblances et les différences *dans le même ordre*. C'est le procédé que suit La Bruyère en établissant ¹⁵ son parallèle célèbre entre les deux maîtres de la tragédie française:

*Corneille**Racine*

nous assujettit à ses caractères et à ses idées;	se conforme aux nôtres;
peint les hommes tels qu'ils devraient être;	les peint comme ils sont;
a plus de ce que l'on admire;	(plus) de ce que l'on doit imiter;
a plus de ce que l'on reconnaît dans les autres;	(plus) de ce qu'on éprouve dans soi-même;
élève, étonne, maîtrise, instruit;	plaît, remue, touche, pénètre;
est plus moral;	(est) plus naturel;
imite Sophocle.	doit plus à Euripide.

Les autres aiment mieux suivre l'*ordre inverse*, employer la croix de saint André ou « chiasme » des anciens. Appliqué non à la période, mais à l'amplification des idées, ce procédé caractérise le *Napoléon II* de Victor Hugo ¹⁶:

Deux choses lui restaient dans sa cage inféconde:
Le portrait d'un enfant et la carte du monde.

¹⁵ *Caractères*, I.

¹⁶ *Chants du crépuscule*, V.

Le soir, quand son regard se perdait dans l'alcôve,
Ce qui se remuait dans cette tête chauve.

Carte

Ce n'était pas toujours, sire, cette épo-
pée
Que vous aviez naguère écrite avec l'épée:

Arcole, Austerlitz, Montmirail.

Portrait

Non, ce qui l'occupait, c'est l'ombre blon-
de et rose
D'un bel enfant qui dort la bouche demi-
close,

Gracieux comme l'Orient.

Dans le domaine de la période, le tour nous a donné cette merveille
que sont *Les deux Infinis de Pascal*¹⁷, où la croix est double:

Grandeur de la nature

Que l'homme contemple la nature entière
dans sa haute et pleine majesté.
Tout ce monde visible n'est qu'un *trait*
imperceptible dans l'ample sein de la na-
ture.
C'est une sphère *infinie* dont le centre est
partout, la circonférence nulle part¹⁸.

Petitesse de la nature

Qu'il recherche dans ce qu'il connaît les
choses les plus *délicates*: qu'un ciron
lui offre la *petitesse* de son corps. Qu'il se
perde dans ces merveilles, aussi étonnantes
dans leur *petitesse* que les autres dans
leur étendue.

Petitesse de l'homme

Que l'homme considère ce qu'il est au
prix de ce qui est.
Qu'il se regarde comme égaré dans ce
canton détourné de la nature, dans ce pe-
tit *cachot* où il se trouve logé. Qu'est
ce qu'un *homme* dans l'infini (de la na-
ture)?

Grandeur de l'homme

Qui n'admira que notre corps, qui tan-
tôt n'était pas perceptible dans l'univers,
imperceptible lui-même dans le sein du
tout (= de la nature), soit à présent
un colosse, un monde ou plutôt un tout,
à l'égard du néant où l'on ne peut ar-
river?

* * *

Enfin, la période *cumulative* ou *énumérative* amplifie un collectif
par la série des termes qu'il inclut. On pense ici à Racine exposant, dans
son *Athalie*, la série des prodiges accomplis par Dieu en faveur de son
peuple; à Bourdaloue détaillant, dans son sermon sur l'*Ambition*, la
quantité de penchants pervers que met en branle cette passion, à elle
seule¹⁹; à Lemaître démontrant, dans son étude sur *Francillon*²⁰, que

¹⁷ *Pensées*, I.

¹⁸ *Sphæra intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia nullibi!* (Guil-
laume DUVAL, *Œuvres d'Aristote*, 1629, et *Oratio eucharistica* — M^{lle} DE GOURNAY,
Œuvres de Montaigne, 1635). LAPLACE (*Pièces intéressantes et peu connues*) tra-
duisait par cette absurdité: "Dont la circonférence est partout et le centre nulle part."
Cf. là-dessus LA HARPE, *Cours de Littérature*, 1813, XIII, p. 332.

¹⁹ Nous avons étudié ce texte de près (*Revue trimestrielle canadienne*, mars 1939,
p. 14).

²⁰ *Impressions de théâtre*, I.

l'écrivain est le plus malheureux des manœuvres, parce qu'il travaille sur le rien. On pense surtout à Lamartine en train de décomposer ²¹ l'objection d'ensemble que les matérialistes dressent contre la survivance de l'âme :

Tout marche vers un terme et tout naît pour mourir;
 Dans ces prés jaunissants tu vois la fleur languir;
 Tu vois dans ces forêts le *chêne* au front superbe
 Sous le poids de ses ans tomber, ramper sous l'herbe;
 Dans leurs lits desséchés tu vois les *mers* tarir;
 Les *cieux* mêmes, les *cieux* commencent à pâlir;
 Cet astre, dont le temps a caché la naissance,
 Le *soleil*, comme nous marche à sa décadence
 Et, dans les *cieux* déserts, les mortels éperdus
 Le chercheront un jour et ne le verront plus;
 Tu vois autour de toi, dans la *nature* entière,
 Les siècles entasser poussière sur poussière
 Et le temps, d'un seul pas confondant ton orgueil,
 De tout ce qu'il produit devenir le cercueil.

Cette accumulation dans une même période peut prendre diverses formes ²². Les uns emploient la période à répétition; et alors ou bien ils rendent la *même idée* par des tours différents (BOSSUET, éd. Lebarq, V, 249 — Taine, dans GUIRAUD, *Essai*, p. 153), ou bien ils expriment des *idées différentes* à l'aide d'un même tour (CHATEAUBRIAND, *Mémoires*, I, p. 154. — DE LA SIZERANNE, *Ruskin*, p. 322). D'autres, préférant la période *en escalier*, montent ou descendent par une série de conséquences ou d'alternatives (BOSSUET, éd. Lebarq, III, 159). Parfois, au moyen de la période *en spirale*, on enroule les propositions comme autour d'une vis (SAINTE-BEUVE, *Lundis*, VIII, 444). La période *en faisceau*, rassemblant les subordonnées autour d'une même principale, donne l'impression de bâtons plantés dans une gaine autour d'un poteau central ou celle des jantes d'une roue fixées dans le moyeu (Chateaubriand, dans ALBALAT, *Le mal d'écrire*, p. 47). La période *en pas de charge* fait songer à un bataillon de soldats dont les rangs se resserrent les uns auprès des autres avec plus ou moins de précipitation (RACINE, *Plaideurs*, III, 3). Quant à la période *en massue* ou ropalique, elle fait

²¹ *Premières Méditations*, V.

²² Les plus fréquentes sont étudiées par l'abbé Pradin dans un passionnant essai de stylistique (*Enseignement chrétien*, 1903, pp. 417 et seq.)

se suivre des propositions d'étendue et de sonorité croissantes: tel est ce texte de Bossuet sur la vérité qui, finissant toujours par éclairer les plus aveugles, sera « spectacle horrible à leurs yeux, poids insupportable sur leurs consciences, flamme toujours dévorante dans leurs entrailles ».

* * *

Quand on aura pratiqué longtemps l'une ou l'autre de ces manières de varier son style, quand on aura vu, par exemple dans le texte célèbre de Marmontel ²³, le vulgaire lui-même y recourir instinctivement, on se convaincra de la justesse de cette remarque ²⁴, par laquelle nous voulons clore ces considérations: le terme « ornements du style pourrait induire à croire que les figures sont quelque chose d'accessoire et d'assez semblable aux rubans qui viennent s'ajouter à la toilette pour l'embellir. Elles forment, au contraire, la trame même du style et il est impossible de les en détacher sans laisser la trace d'une déchirure. *On ne saurait parler ni écrire sans ces prétendus ornements qui sont, au même degré que les mots et les phrases ordinaires, la traduction naturelle de la pensée.* » Le conseil de Boileau ²⁵ ne fait qu'inviter les écrivains à se conformer à cette vérité:

De figures sans nombre égayez votre ouvrage.

La réflexion qui précède est une autre façon d'exprimer ce dont ne sauraient trop se convaincre ceux qui aspirent à l'art d'écrire: il n'existe pas de distinction entre le fond et la forme, entre la pensée et son expression.

Chanoine ÉMILE CHARTIER, P. d.,
vice-recteur de l'Université de Montréal.

²³ *Eléments de littérature*, II, p. 187.

²⁴ VINCENT, *Théorie de la composition*, p. 256.

²⁵ *Art poétique*, III, v. 287.

Alexandre de Prouville de Tracy

SA FAMILLE ET SA CONDUITE PENDANT LA FRONDE

Certains personnages de l'histoire du Canada demeurent à jamais inconnus, comme, par exemple, ce M. de Laviolette qui fonda les Trois-Rivières et sur qui on ne sait rien, ou comme le héros Dollard qui s'appelait probablement Daulac ¹, et dont les origines sont énigmatiques.

Quoique moins mystérieuses que celles de ces deux personnages, la famille et la vie d'Alexandre de Prouville-Tracy n'ont guère été connues, semble-t-il, par les historiens canadiens.

Le vieux soldat qui débarquait à Québec le 30 juin 1665 avec le titre officiel de lieutenant général en Amérique, et qui portait le « titre de courtoisie » de marquis de Tracy, appartenait pourtant à une famille connue et avait joué un rôle au cours de la Fronde.

Sans répéter ce que l'on trouve dans Garneau et autres historiens au sujet de son séjour au Canada comme lieutenant général en Amérique, on ne veut donner ici que quelques renseignements sur les origines de Tracy et sur sa conduite pendant la guerre civile de la minorité de Louis XIV.

Alexandre de Prouville, né au début du XVII^e siècle, était fils d'Alexandre de Prouville et d'Adrienne de La Béresnaye, et petit-fils d'Eustache de Prouville, « lieutenant au gouverneur de la ville de Doullens en 1584 ² ».

¹ Dollier de Casson ne le nomme jamais Dollard, mais toujours Daulac (voir DOLLIER, *Hist. du Montréal*).

² Quittance d'Eustache de Prouville, lieutenant au gouverneur de la ville de Doullens, qui confesse avoir reçu comptant de Messire Germain Le Charron, trésorier général de l'extraordinaire des guerres, par les mains de Messire Jacques de Buzze, trésorier provincial . . . , etc. 6 août 1584. (Bibliothèque nationale, Paris, mss., Pièces originales, vol. 2391.)

Il se maria deux fois. Sa première femme se nommait Marie de Belin. Sa seconde épouse fut Louise de Fouilleuse-Flavacourt.

Les Prouville tiraient leur patronyme du petit village de ce nom à une demi-lieue de Cambrai³, village dont ils étaient seigneurs.

Il ne semble pas qu'ils aient pu faire remonter leur généalogie plus loin qu'en 1480, ce qui, au XVII^e siècle, était un peu court.

La généalogie manuscrite des Prouville, conservée à la Bibliothèque nationale de Paris, paraît avoir été dressée pour le seul Alexandre de Prouville, lieutenant général en Amérique, car elle ne tient compte que de lui, négligeant ses nombreux cousins du même nom. Elle se lit comme suit:

PROUVILLE

De Sinople à la Fasce d'Or.

Anselme de Prouville, écuyer, épouse par contrat du 20 Aoust 1480, Marie Le Prévost, dont il eut:

Perceval de Prouville, écuyer, ép. Guillemette de la Houssaye, dont:

Jean de Prouville, éc., ép. Péronne de Mouy ou de Mony, dont:

Jean de Prouville, éc., ép. Catherine Maulesse, dont:

Eustache de Prouville, éc., ép. Barbe Thémin, dont:

Alexandre de Prouville, éc., ép. Adrienne de La Béresnaye, dont:

Alexandre de Prouville, chevalier, lieutenant général des armées du Roi et gouverneur du Château Trompette, seigneur de Tracy, y demeurant, élection de Noyon, épouse (1) Marie de Belin et (2) Louise de Fouilleuse. Prouville, village à une demi-lieue de Cambrai qui a donné son nom à cette famille: de gueules à un croissant d'argent⁴.

La famille de Prouville, comme beaucoup d'autres, a varié ses armoiries comme on peut voir. La pièce 20 du volume 2391 des Pièces originales de la Bibliothèque nationale lui attribue à la fois « de sinople à la fasce d'or » et « de gueules à un croissant d'argent ». À la pièce 21 du même volume, on trouve une note qui se lit comme suit: « Prouville, de sinople à la croix engrelée d'argent ». Et la pièce 22 déclare: « Prouville en Picardie, dont les sieurs de Tracy, porte de sinople à la croix engrelée d'or⁵. »

³ « Prouville, village à une demi-lieue de Cambrai, qui a donné son nom à cette famille. » (Note au bas de la généalogie manuscrite des Prouville. Bib. nat., mss., Pièces originales, vol. 2391.)

⁴ Bib. nat., mss., Pièces originales, vol. 2391, Pièce 20.

⁵ Bib. nat., mss., Pièces originales, vol. 2391, Pièces 20, 21, 22.

Le vice-roi d'Amérique, le marquis de Tracy, s'était décidé pour la croix engrelée d'argent.

Mais que ceci ne fasse pas croire aux gens naïfs et soupçonneux que les Prouville n'étaient pas de bonne noblesse parce qu'ils n'étaient pas très fixés au sujet des armoiries de leur famille. Beaucoup de gens d'excellente noblesse se trouvaient dans ce cas. Et l'anecdote est bien connue de ce comte de Gramont qui demandait un jour à son parent, le duc du même nom, lequel modifiait sans cesse les armes de Gramont: « Mon cousin, quelles armoiries portons-nous cette année? »

Alexandre de Prouville-Tracy qui figure seul sur la généalogie manuscrite des Prouville avait pourtant des parents de son nom, et ces parents qui apparaissent dans des documents conservés à la Bibliothèque nationale sont son propre oncle Pierre de Prouville, sergent-major de la ville d'Amiens, les fils et petits-fils de cet oncle, et d'autres Prouville, oncles et cousins de celui qui intéresse le Canada.

En effet, le dimanche, 15 novembre 1598, Pierre de Prouville, écuyer, sieur de Prouville, sergent-major pour le roi en la ville et citadelle d'Amiens, assisté de noble messire François de Prouville, son cousin germain, chevalier de St-Jean de Jérusalem, sieur de Frouin et d'Acheux, de Claude de Prouville, son frère, écuyer, sieur de Frécheviller, de Charles de Vendoul, sieur d'Estelfay, de Antoine de Beursin, écuyer, sieur de La Barre, ses beaux-frères, « s'accordait » avec demoiselle Marie Bochart, veuve de Guillaume de Gomer, sieur de Cugnères, assistée de messire Jean Bochart, son père, écuyer, sieur de Champigny et Noroy, conseiller du roi, de noble homme Jean Sablet, son beau-frère, écuyer, sieur de la Guichonnière et Desnoyers, maître des comptes, de Chritophe Bochart, écuyer, sieur de Valescourt et Jean-Charles Bochart, sieur de Cervigny, ses frères. Par ce contrat, la future faisait don de 100 écus de rente à demoiselle Bienvenue de Gomer, fille de son premier mariage avec « le sieur de Cugnères ». Et, à l'égard « dudit futur, ledit Claude de Prouville au nom de Alexandre de Prouville, leur frère aîné, sieur de Prouville, de Hourges et de St-Fourcy », déclarait qu'il leur appartenait 200 écus de rente faisant partie de 300 écus de rente due par le vicomté d'Aumale et qui lui était échue par le partage de la succession de son père ⁶.

Alexandre de Prouville, père du futur vice-roi d'Amérique, était donc l'aîné des enfants d'Eustache de Prouville et de Barbe Thémin.

Les Prouville étaient des gens assez riches, car on voit par la pièce citée plus haut qu'Alexandre était seigneur de Hourges et de Saint-Fourcy, que Claude était seigneur de Frécheviller, que François, leur cousin,

⁶ Bib. nat., mss., Carrés d'Hozier, vol. 517.

était seigneur de Frouin et d'Acheux. Quant à Pierre, le sergent-major d'Amiens, il se qualifie, comme son frère Alexandre, de seigneur de Prouville, ce qui fait croire que cette terre appartenait « en partie » aux deux frères.

Ce Pierre de Prouville, sergent-major d'Amiens et oncle de notre Tracy, eut une fin tragique, puisqu'il fut assassiné. Ce crime fut un des épisodes dramatiques de la minorité de Louis XIII, alors que la reine mère, Marie de Médicis, laissait le royaume aux mains de son favori, l'Italien Concini, créé par elle marquis d'Ancre.

Ce favori s'était installé en Picardie par l'achat du marquisat d'Ancre. Il se fit attribuer le gouvernement des villes de Péronne, de Montdidier et de Roye, puis nommer gouverneur d'Amiens (23 juin 1611). Mais il y avait un gouverneur général de la province de Picardie, le duc de Longueville. Ce descendant des Orléans-Longueville avait succédé dans cette charge au comte de Saint-Pol. Prince du sang, le jeune duc méprisait fort l'aventurier italien et voulait en débarrasser la province où il commandait. L'échevinage d'Amiens était partisan de Concini. Et Pierre de Prouville, sergent-major de cette ville, était dévoué à Longueville.

Dans ces conditions, les bourgeois d'Amiens redoutaient la guerre civile et d'autant plus que Concini se fortifiait derrière les murailles de la cité en prévision d'une attaque possible de ses adversaires. Mais le duc de Longueville fit une entrée pacifique dans la ville le 9 août 1614, et la vue « de ce jeune prince si courtois et si débonnaire », dit une chronique, lui concilia toutes les sympathies.

La reine Marie de Médicis tenta de rapprocher Concini et Longueville⁷, mais sans succès. Le favori était violemment détesté en France. D'ailleurs, il continuait sa lutte contre le duc à Amiens, et c'est certainement par son ordre que Pierre de Prouville y fut poignardé par l'Italien Alfonse Marianna, en juillet 1615⁸. Aussi, le 24 avril 1617, lorsque les

⁷ *Journal d'Arnauld d'Andilly*, pub. par A. Halphen, p. 66.

⁸ Après avoir tué Prouville « entre la ville et la citadelle », Marianna se réfugia auprès du commandant Hautedeclos, créature de Concini. Le commandant fit évader le meurtrier et le maréchal d'Ancre récompensa Hautedeclos en le nommant commandant de Quillebœuf. (*Journal d'Arnauld d'Andilly*, p. 91.)

habitants de la cité apprirent que le maréchal d'Ancre venait d'être assassiné à son tour, furent-ils très heureux ⁹.

La veuve de Pierre reçut une pension du roi de neuf cents livres ¹⁰. Est-ce le duc de Longueville qui obtint cette pension pour la veuve d'un homme tué à son service? En tout cas, Marie Bochart était loin d'être pauvre. Dans un testament mutuel en date du 3 novembre 1610, Pierre de Prouville et sa femme se montrent gens fortunés, car ils distribuent à leurs nombreux enfants terres et argent, et Pierre de Prouville s'y qualifie de seigneur de Hangard et du fief du Metz ¹¹. Et en 1623, Marie Bochart, veuve de Pierre de Prouville, faisait de nouveau son testament par lequel elle léguait de l'argent à tout le monde et même à ses domestiques, ce qui était d'une personne à la fois riche et généreuse ¹².

Alexandre de Prouville, le vice-roi d'Amérique, fut seigneur de Tracy et « prit » le titre de marquis de Tracy. Il ne paraît pas avoir reçu cette terre de sa famille, car aucun de ses pères ne se qualifie de seigneur de Tracy. Ne l'aurait-il pas achetée de Jean de La Fresne, seigneur de Tracy? En tout cas, un accord intervenu entre Charles de Gomer et Jean de La Fresne, écuyer, seigneur de Tracy, à Amiens le 17 décembre 1641, montre que cette terre n'appartenait pas alors à Alexandre de Prouville ¹³. Charles de Gomer, nommé dans cet acte, était le fils de Marie Bochart,

⁹ *Dictionnaire historique de Picardie*, vol. I, p. 52 et suiv.

¹⁰ *Registre des Epargnes*, 1618, p. 29. (Bib. nat., mss., Fonds Français, 4529.)

¹¹ Testament mutuel de Pierre de Prouville, sieur de Hangard et du fief du Metz, sergent-major de la ville d'Amiens, et de dame Marie Bochart sa femme, demeurant en ladite ville d'Amiens, par lequel ils veulent être inhumés dans l'église d'Angard (sic) . . . ; ils lèguent à François de Prouville leur fils la moitié de ce qui leur appartient à charge de payer à Anne et Catherine de Prouville leurs filles 7000 livres et 6000 livres, à Charles de Gomer 2700 livres, à Jean de Gomer 4500 livres, à Bienvenue de Gomer 900 livres, etc. 15 Nov. 1598. (Bib. nat., mss., Carrés d'Hozier, vol. 517.)

¹² Testament de Marie Bochart, veuve de Pierre de Prouville, 12 juillet 1623, demeurant au lieu seigneurial du Metz, paroisse de Hangard, veuve en premières nocces de Guillaume de Gomer, écuyer, seigneur de Cuignières (sic), par lequel . . . elle lègue à Madeleine Malet, sa demoiselle, 60 livres outre ses gages, à Jean Fruchon, son cuisinier, 30 livres par-dessus ses gages, à Charles de Gomer de Cuignères 6000 livres et tous les acquêts qu'elle avait faits pendant sa communauté avec le feu sieur de Cuignières, à François de Prouville, son fils, à Jean de Gomer, à demoiselle Bienvenue de Gomer, femme de N. sieur de L'Arrest, à Catherine de Prouville, religieuse au couvent de Wauville, ordre de St-Benoît, 150 livres de rente, et 600 livres à N. de Monthomer, sieur de Mariu auquel ladite somme était due pour le reste de la dot de Anne de Prouville, sa femme . . . testament reçu par Antoine Pezé, notaire royal à Amiens. (Bib. nat., mss., Carrés d'Hozier, vol. 517.)

¹³ Dénombrement d'héritage fait à Amiens le 17 décembre 1641 pour François de Prouville et accord fait à Amiens entre Jean de La Fresne, écuyer, sieur de Tracy, et Charles de Gomer pour raison de onze mille livres reçues par ledit La Fresne, par maître Nicolas de Camps. (Bib. nat., mss., Carrés d'Hozier, vol. 517.)

veuve de Pierre de Prouville, et le demi-frère des Prouville, cousins germains d'Alexandre. Il se peut que La Fresne de Tracy ait été mis en relation avec le futur vice-roi d'Amérique par ses cousins. On peut supposer qu'Alexandre de Prouville acquit de ce Jean de La Fresne la terre de Tracy dont il porta le nom, ce nom qu'il devait graver dans l'histoire du Canada.

Tracy n'était nullement un marquisat, ce qui n'empêcha jamais le brave Alexandre de Prouville de se qualifier de « marquis de Tracy ». Il n'était pas le seul en France à porter un titre aussi « commun ».

Quoi qu'il en soit, dès 1646 Alexandre de Prouville porte le surnom de Tracy et c'est sous ce nom qu'il reçoit sa commission pour commander les troupes levées en Allemagne, le 13 février 1646 ¹⁴. Mais la carrière militaire de Prouville de Tracy est fort connue et il serait inutile de répéter ici ce que, notamment, M. Ægidius Fauteux a parfaitement raconté au cours de son étude sur *la carrière pré-canadienne de M. de Tracy* ¹⁵. La part que Tracy a prise à la guerre des princes contre Mazarin et Anne d'Autriche est, au contraire, assez mal connue semble-t-il.

Dévoué aux Longueville comme toute sa famille, Tracy suivit la duchesse de Longueville dans sa révolte contre Mazarin et la reine régente.

On sait que, en 1649, les princes de Condé et de Conti, leur sœur, la duchesse de Longueville, et le duc de Longueville, leur beau-frère, prirent le parti du Parlement de Paris contre la reine mère Anne d'Autriche et son ministre le cardinal Mazarin.

En cette affaire, qui fut presque une révolution dans le royaume et que l'on appelle la Fronde, on a pu dire avec raison que la France a été sauvée contre les Français par une Espagnole et un Italien.

Des princes du sang tels que les Condé et les Longueville n'hésitèrent pas à entrer dans une révolte ouverte du Parlement et du peuple parisien contre le gouvernement royal.

¹⁴ Commission au sieur de Tracy pour commander les troupes levées en Allemagne pour les joindre à l'armée française d'Allemagne, du 13^e février 1646. Louis, etc., à notre amé et féal Conseiller, commissaire général en notre armée d'Allemagne et colonel d'un régiment de cavalerie étrangère pour notre service, le sieur de Tracy . . . , etc. (Bib. nat., mss., Fonds Français, 4173, ff. 70-72.)

¹⁵ *Les Cahiers des Dix*, N^o 1, 1936.

Et ils entraînèrent à leur suite de nombreux partisans parmi lesquels on trouve Alexandre de Prouville-Tracy.

Celui-ci suivit-il les princes par simple dévouement aux Longueville ou, plutôt, espéra-t-il trouver son profit en prenant part à la Fronde? C'est ce que nous ignorons. Mais on sait que les Condé et leurs partisans se promettaient bien de s'emparer du pouvoir en chassant le cardinal Mazarin. Et on sait aussi qu'ils firent payer cher, finalement, leur soumission à la reine et à son ministre. Et ceci peut expliquer la belle carrière de notre Tracy.

La Fronde fut une guerre du peuple, des princes et du Parlement de Paris contre le cardinal Mazarin, détesté comme étranger par les Français. Pourtant cet Italien rendit les plus grands et les plus signalés services à la France.

Lorsque à la mort de Louis XIII sa veuve devint régente du royaume, au nom de Louis XIV enfant, on crut qu'elle allait renvoyer le cardinal et le remplacer par un Français. Et c'est Potier, évêque de Beauvais, confident d'Anne d'Autriche, que tout le monde désignait pour succéder à Mazarin. L'évêque de Beauvais, se croyant déjà ministre, promettait des places à tous ses partisans et, notamment, des gouvernements de villes au prince de Condé, au duc de Beaufort (fils d'un bâtard de Henri IV) et au duc de Longueville. Car les princes du sang comptaient bien tout conduire en France par l'entremise de Potier.

La reine régente ruina subitement toutes les intrigues qui s'ourdissaient. Le soir du Lit de Justice tenu par le jeune roi Louis XIV le 18 mai 1643, Anne d'Autriche déclara à la cour stupéfaite qu'elle gardait auprès d'elle Mazarin, héritier des traditions de Richelieu.

Et ce fut au milieu de l'hostilité générale que le cardinal italien devint chef du Conseil de Régence.

Il se trouve donc aussitôt entouré d'ennemis. Le duc de Beaufort tenta même de le faire assassiner. Mais la reine Anne fit arrêter Beaufort et exiler son père, le duc de Vendôme.

Le Parlement de Paris était également hostile à Mazarin et, en 1648, refusa systématiquement d'enregistrer ses édits sur les impôts. La

reine fit arrêter deux membres du Parlement: le président de Blancmesnil et le conseiller Broussel ¹⁶.

Alors le peuple de Paris, qui n'aimait ni le cardinal ni ses édits, se souleva. Ce fut cette émeute qui engendra la première Fronde.

Pour apaiser la révolte, le ministre fit remettre les parlementaires en liberté. Mais la guerre civile n'était pas finie. Les libelles et les chansons contre Mazarin couraient Paris. Partout on fredonnait une des plus célèbres mazarinades:

Un vent de fronde
S'est levé ce matin,
Je crois qu'il gronde
Contre le Mazarin.

En effet, car le 8 janvier 1649 le Parlement de Paris assemblé édicta un arrêt par lequel « le cardinal Jules Mazarin » était déclaré « ennemi du roi, ennemi de l'État, perturbateur du repos public » et ordonnait « à tous les sujets du roi de lui courir sus ». La guerre civile recommençait.

Les princes du sang et les plus grands seigneurs se joignirent au Parlement et au peuple parisien contre la reine et son ministre. Les princes de Condé et de Conti, les ducs de Longueville, d'Elbeuf (de la maison de Lorraine) et de Bouillon, le maréchal de La Mothe se rangèrent parmi les émeutiers. La France allait connaître une agitation dangereuse. Et la reine Anne d'Autriche se demandait si elle n'allait pas subir le même sort que Charles I^{er} qui venait d'être décapité à Londres par ses sujets et son Parlement. « J'aurais peur, disait la souveraine à madame de Motteville, si je laissais abattre le cardinal Mazarin qu'il ne m'en arrivât autant qu'au roi d'Angleterre ¹⁷. »

¹⁶ Pendant cinq ans, de 1643 à 1648, le Parlement repoussa les édits que le gouvernement de Mazarin se voyait obligé de retirer. Il y eut dix-neuf édits du cardinal refusés par les magistrats. Or il fallait leur vérification et leur enregistrement au Parlement pour assurer leur légalité. Celui de 1648 qui provoqua l'éclat de l'arrestation de Broussel comportait l'obligation par les membres du Grand Conseil, de la Cour des comptes et de la Cour des aides d'abandonner leurs gages pendant quatre ans. Ces Cours souveraines en appelèrent à la quatrième Cour souveraine du royaume, le Parlement, qui refusa l'édit. (Voir CHÉRUÉL, *Hist. de France pendant la minorité de Louis XIV*, et *Hist. de France sous le ministère de Mazarin*; LACOUR-GAYET, *L'Education politique de Louis XIV*.)

¹⁷ *Mémoires de Madame de Motteville*.

Trois Frondes s'étaient liguées contre le ministre: celles du peuple, des princes et du Parlement. Le peuple des villes de province imitait celui de Paris et l'émeute s'étendait. Des grands seigneurs et de nombreux officiers se ralliaient aux princes. Enfin, les Parlements de Rouen, d'Aix, etc., suivaient celui de Paris dans sa révolte.

La France était en grand danger et d'autant plus que l'Espagne ne demandait qu'à intervenir. Ce pays était alors le grand ennemi du royaume des Bourbons.

La duchesse de Longueville se jeta dans la guerre civile par amitié pour ses frères Condé et Conti et par ambition de famille. Et aussi par amour pour le prince de Marsillac, futur duc de La Rochefoucauld, son amant. Celui-ci avait à se plaindre de Mazarin qui n'avait pas assez récompensé les talents du jeune arriviste. Car la Fronde fut une révolte d'ambitieux gênés par le cardinal.

Cependant les troupes demeurèrent en partie fidèles à la reine et c'est ce qui sauva la monarchie française.

Sur l'ordre de la régente, les princes de Condé et de Conti et le duc de Longueville furent arrêtés et jetés en prison (14 janvier 1650). Le prince de Condé s'était rendu intolérable par son attitude. D'ailleurs, il fulminait à la fois contre celui qu'il appelait « le gredin de Sicile » et contre les membres du Parlement qu'il traitait de « diables de bonnets carrés ». Par l'arrestation de Condé, Mazarin espérait désorganiser les révoltés.

Madame de Longueville s'était enfuie à Dieppe où le duc de Longueville était gouverneur. Mais le coup d'État du cardinal que fut l'arrestation des princes allait changer le cours des événements. Tous les frondeurs avaient senti que le ministre reprendrait fermement le pouvoir et ils tentèrent un grand effort pour le vaincre.

La duchesse de Longueville alla occuper Stenay avec ses partisans. Stenay était une place forte appartenant aux Condé. Et la belle duchesse réussit à y attirer rien de moins que le maréchal de Turenne, qui était devenu frondeur comme son frère le duc de Bouillon.

Madame de Longueville attira, d'ailleurs, à Stenay beaucoup d'officiers et de gentilshommes et, entre autres, Prouville de Tracy. Anne-

Geneviève de Bourbon, duchesse de Longueville, était une princesse de beaucoup de charmes et elle n'hésita pas à mettre en œuvre toutes ses séductions pour le service de la cause qu'elle défendait. En haine de Mazarin, par affection pour Condé et Conti, par amour pour Marsillac, la belle frondeuse a joué un rôle d'héroïsme et de galanterie qui fait d'elle l'un des personnages les plus curieux de cette époque. Comme Turenne, il se peut que Tracy ait alors éprouvé pour madame de Longueville un tendre sentiment ¹⁸.

En tout cas, il semble bien que le cardinal ait éprouvé, lui, pour le même Tracy une haine particulièrement vindicative. Et il est certain qu'il tenta dès 1649, avec une ruse tout italienne, de s'emparer de la personne d'Alexandre de Prouville. En effet, le 11 février 1649, Le Tellier avait été chargé par Mazarin d'écrire à Tracy pour l'engager à venir à Saint-Germain où la reine se trouvait avec le jeune roi et le cardinal. Et, pour l'appâter, le ministre lui faisait parler de son fils et d'une charge possible en Alsace ¹⁹. Ceci montre que Tracy était connu pour son ambition, car le cardinal savait prendre les gens par leur côté faible. Mais le vieux soldat picard était aussi rusé que le ministre italien, et il ne répondit pas au rendez-vous.

Le 12 février, une lettre du roi lui-même, datée de Saint-Germain, était adressée à Tracy ²⁰. Le ton de cette missive est d'une mielleuse habileté où l'on sent bien la patte de Mazarin ²¹. Tracy, n'ayant évidemment aucune envie d'aller à Saint-Germain, ne se laissa pas plus convaincre par un ordre du roi, derrière lequel il sentait la dangereuse et pateline fourberie mazarine, que par les amabilités épistolaires de Le Tellier. Mais

¹⁸ Valentin Conrart dit dans ses *Mémoires* que Tracy passait pour être amoureux de la duchesse de Longueville. Et Victor Cousin, dans son ouvrage sur *Madame de Longueville pendant la Fronde*, p. 301, déclare avec prudence: « Nous savons qu'à Stenay, entourée de généraux et d'officiers qui se battaient admirablement pour sa cause, tels que Turenne, Bouteville, La Moussaye, Grammont, Tracy, elle était trop politique et trop coquette pour ne pas souffrir un peu leurs hommages quelquefois très pressants, sans que sa fidélité à La Rochefoucauld se soit jamais démentie. »

¹⁹ Le Tellier à Tracy, Saint-Germain, 11 février 1649. (Bib. nat., mss., Fonds Français, 4204, f. 41.)

²⁰ Le roi à M. de Tracy, Saint-Germain, 12 février 1649. (Bib. nat., mss., Fonds Français, 4179, f. 83.)

²¹ « M. de Tracy, ayant résolu de vous employer en choses importantes, à mon service, je vous fais cette lettre par l'avis de la Reine Régente madame ma mère, que vous ayez à vous rendre le plus tôt que vous pourrez près de moi où vous recevrez mes ordres plus particuliers de ce que vous aurez à faire et la présente n'étant pour autre fin. Je prie Dieu qu'il vous ait, M. de Tracy, en Sa sainte garde, écrit à St-Germain en Laye, le 12^e février 1649. »

le ministre était obstiné. Il voulait tenir Tracy qui savait tant de choses sur les Longueville. Et, le 13 février 1649, une seconde lettre de Le Tellier était envoyée à Prouville de Tracy pour insister et l'appeler auprès du roi (à Saint-Germain où le jeune souverain, la régente et le cardinal s'étaient réfugiés, fuyant Paris en révolte), afin « d'examiner avec lui, disait Le Tellier, les accommodements à prendre avec le duc de Longueville ²² ».

Mazarin eut-il alors l'idée de se servir de Tracy pour faire offrir un arrangement avec les Longueville? Ce serait assez dans la manière du cardinal qui aimait mieux négocier que combattre. Ou voulait-il simplement faire arrêter un dangereux partisan de la Fronde? C'est plutôt cela, car Tracy ne se laissant pas prendre par la ruse, le ministre ordonna son arrestation. Et, le 16 février 1649, le roi, c'est-à-dire Mazarin, écrivait à M. d'Erlac: « M. d'Erlac, j'avais mandé il y a trois jours au sieur de Tracy de se rendre près de moi. Mais par ce que j'ai su depuis avec certitude qu'il a par ses lettres et son entremise essayé de détourner de mon service les chefs et officiers des troupes de mon armée d'Allemagne, j'ai résolu de m'assurer de sa personne. Et je vous fais cette lettre pour vous dire qu'en cas qu'il passe en quelque lieu de l'étendue de votre département ou autre où vous ayez pouvoir, vous le fassiez arrêter et retenir sous bonne et sûre garde jusqu'à nouvel ordre. Et sur ce, je prie Dieu qu'il vous ait, M. d'Erlac, en Sa sainte garde ²³. »

Est-ce M. d'Erlac, son ami, qui opéra lui-même l'arrestation de Tracy? En tout cas, ce dernier fut emprisonné. Mais il fut relâché au bout de quelque temps à la demande du duc de Longueville. Avec M. Ægidius Fauteux, on peut se demander quel motif poussa Mazarin à rendre la liberté à un partisan notoire des Longueville. Mais les raisons et les calculs du cardinal faisant partie de ses innombrables « combinazioni », il est souvent difficile de les pénétrer. D'ailleurs, la mise en liberté de Tracy n'est pas bien étonnante, en somme, puisqu'il profita certainement de l'amnistie générale de mars 1649, qui concernait tous les frondeurs.

²² Le Tellier à Tracy, 13 février 1649. (Bib. nat., mss., Fonds Français, 4204, f. 41.)

²³ Le roi à M. d'Erlac, Saint-Germain, 16 février 1649. (Bib. nat., mss., Fonds Français, 4179, f. 91.)

Mais la paix de mars 1649, conclue entre le cardinal d'une part, le Parlement et les princes d'autre part, ne fut pas de longue durée. Le coup d'État de Mazarin, le 14 janvier 1650, plongea de nouveau la France dans la guerre civile. Les princes emprisonnés, Tracy suivit, comme on l'a dit plus haut, madame de Longueville à Stenay.

Sur les faits et gestes de Tracy au début de 1650, on possède un curieux document. C'est une lettre de Mazarin à Le Tellier dans laquelle le premier résume le rapport de l'un des espions qu'il avait réussi à avoir auprès de madame de Longueville. Le cardinal s'y montre fort préoccupé par la conduite de Tracy.

Une personne affectionnée au service du roi, écrivait Mazarin, et qui s'est trouvée engagée par honneur et par sa charge à suivre madame de Longueville, m'a dépêché un homme exprès avec un mémoire qui contient divers avis importants tant pour ce qui regarde les Espagnols que sur les pensées qu'a madame de Longueville et les principaux qui sont avec elle, mais particulièrement Trassy (*sic*), dont il est fort confident et duquel il a vu une lettre qu'il écrit à son fils, dont il m'a adressé par extrait presque tous les points. Ledit mémoire contient en substance que madame de Longueville fait état de venir à Stenay tout droit. Qu'elle lève un régiment de cavalerie dont elle a donné le commandement au fils de Trassy (Sa Majesté estime qu'il faut avant toutes choses donner de bons ordres pour ne manquer pas d'arrêter le fils de Trassy par les moyens qui sont ici-bas). Qu'elle a dépêché le chevalier de Gramont à Bruxelles. Qu'elle fait ce qu'elle peut pour trouver de l'argent en Hollande sur des pierreries. Qu'elle prétend lever de la cavalerie vers Cologne ou dans le Limbourg. Que Trassy écrit à Cargresc son gendre pour le convier de se rendre à Stenay, lui offrant un régiment de cavalerie et de l'argent pour le lever en ce pays-là et de le faire servir de maréchal de camp (j'écris à Cargresc de venir ici pour quelque affaire que j'ai à lui communiquer). Qu'un nommé d'Haucourt par lequel Cargresc a écrit à Trassy et qui lui a rendu la lettre à Maestricht doit faire aussi des troupes pour madame de Longueville (il faut voir les moyens de le détourner de ce dessein). Que Trassy écrit à son fils de le venir trouver afin de se mettre à la tête du régiment de madame de Longueville. Qu'il lui mande d'aller à Paris faire quelques emplettes comme de linge et de castors, mais de n'y séjourner que trois jours au plus. Qu'il y aille voir le sieur Chabenas afin qu'il soit payé du sieur Girardin (quand cette lettre arrivera, il faudra savoir du sieur Chabenas si on lui a présenté les billets du sieur de Trassy et donner les ordres pour faire arrêter ledit Trassy fils s'il y vient lui-même comme il y apparence qu'il fera. Qu'on prenne garde qu'il ne doit séjourner que trois jours à Paris, et s'il en était déjà parti, il faut le faire arrêter à Trassy ou sur sa route quand il ira à Cambrai.) Qu'il écrive à ses cousins de Prouville de se rendre à Stenay s'ils veulent s'embarquer dans l'affaire (il faut examiner ce qu'il y a à faire là-dessus). Qu'il voie un nommé le sieur de Villeneuve à Paris et qu'il le prie de se rendre à Stenay et d'y faire aller le plus de gens qu'il pourra (il faut s'assurer de ce Villeneuve. On pourra savoir en tout cas qui il est de Trassy même quand il sera arrêté.) Qu'on fasse en sorte de faire venir à Trassy cinq ou six des

plus vieux cavaliers et des plus affectionnés du régiment de Trassy afin de les renvoyer ensuite à Amiens pour obliger les autres à se rendre à Stenay (le remède à ceci est de faire entrer le régiment de Trassy dans le royaume et d'y envoyer Liotta). Qu'après avoir achevé tout cela, il s'en vienne par une route qu'il lui enverra jusques à Cambrai où il trouvera un passeport pour aller joindre madame de Longueville où elle sera sans passer pour cela par Bruxelles. (Si on l'avait manqué à Paris, il faudrait l'arrêter sur cette route. Je prie MM. Servien et Le Tellier d'examiner cette affaire qui est trop particularisée pour n'être pas véritable et qu'on prenne grand soin pour l'exécution de ce qui sera jugé plus à propos pour y remédier ²⁴.)

Cette lettre, où Mazarin résume le mémoire de son espion et indique entre parenthèses ce qu'il appelle « le remède » aux agissements de Tracy, montre que le cardinal considérait cet homme comme très important. C'est pourquoi il dut mettre un bon prix pour acheter Tracy lorsque celui-ci consentit à abandonner le parti de madame de Longueville et à rentrer dans son devoir, c'est-à-dire dans le parti royal.

Le fils de Tracy réussit à rejoindre madame de Longueville, car dans une lettre du 14 avril 1650, Servien et Le Tellier avertirent Mazarin qu'ils « ont avis que le fils de Tracy est allé trouvé son père ²⁵ ». Quant au gendre Cargresc, il refusa de se compromettre aux côtés de son beau-père et, le 5 avril 1650, le ministre écrivait de Dijon à Le Tellier que « Cargresc, gendre de Tracy, s'est rendu auprès du roi et témoigne être au désespoir de la conduite de son beau-père ²⁶ ». Il est permis de penser que lorsque celui que Valentin Conrart appelle dans ses *Mémoires* « un franc picard » se rencontra avec son gendre, il dut y avoir une explication orageuse.

Quant aux cousins Prouville que Tracy essaya de faire venir à Stenay pour grossir la petite armée de madame de Longueville, il y en eut au moins un pour « s'embarquer dans l'affaire », comme le dit l'espion de Mazarin qui avoue avoir lu une lettre de Tracy. C'est « le nommé d'Haucourt » dont parle le mémoire résumé par Mazarin, car celui-là était un Prouville et un parent éloigné de Tracy.

²⁴ Dépêches de Son Eminence à M. Le Tellier, Dijon, 22 mars 1650. (Bib. nat., mss., Fonds Français, 4207, ff. 162 et suiv.)

²⁵ Mémoire de MM. Servien et Le Tellier à Son Eminence, 14 avril 1650. (Bib. nat., mss., Fonds Français, 4206, f. 120.)

²⁶ Mazarin à Le Tellier, Dijon, 5 avril 1650. (Bib. nat., mss., Fonds Français, 4207, f. 210.)

Prouville de Tracy, pour sa part, lâcha « l'affaire » lorsqu'elle apparut une très mauvaise affaire et, en 1652, il combattait dans les rangs de l'armée du roi les restes de la Fronde qui survivaient en Guyenne, à Bordeaux surtout où le prince de Conti et madame de Longueville s'étaient mis à la tête de la résistance. Ainsi l'ancien partisan de madame de Longueville contribua à la défaite de l'héroïne de la Fronde.

L'aventure aurait pu tourner plus mal pour Tracy. Mazarin usa de clémence pour terminer la guerre civile. Il pardonna non par bonté, mais par politique. L'habile homme paya en argent et en places le retour dans le devoir des frondeurs les plus importants.

Le prince de Condé, qui avait été naguère le sauveur de la France à Rocroi, persista seul dans sa révolte et finit par combattre contre son pays à la tête des troupes espagnoles. Mais cela lui porta malheur, car les Espagnols furent vaincus par les Français à la bataille des Dunes, et la carrière militaire de Condé se termina sur cette défaite. Le reste de cette existence qui avait commencé par la gloire se termina dans la disgrâce et l'ennui, à Chantilly.

Mais les autres grands acteurs de la Fronde, vaincus par Mazarin, se soumirent à sa puissance maintenue par la reine Anne et par le jeune roi Louis XIV. Madame de Longueville se jeta dans la dévotion et alla pleurer ses péchés chez les carmélites où elle fit pénitence pendant vingt-cinq ans. Le prince de Conti non seulement rentra en grâce auprès de Mazarin, mais il entra même dans sa famille, car il devint son neveu en épousant mademoiselle Martinozzi. Les Bouillon, les Vendôme firent leur soumission et en furent bien récompensés. « Mazarin avait pour principe de ne pas poursuivre ses ennemis à outrance, il aimait mieux les séduire ²⁷. » Il distribua « des grâces » à tour de bras à tous les anciens frondeurs. Les partisans des princes reçurent d'incroyables faveurs pour prix de leur soumission. Ainsi Gourville, ami de Conti, eut deux mille livres de pension et l'abbé de Cosnac, autre ami du prince pendant la Fronde, fut fait évêque de Valence.

²⁷ VICTOR COUSIN, *Madame de Longueville, pendant la Fronde*.

Quant à Tracy, dès 1652 il avait été nommé lieutenant général ²⁸.

Le cardinal avait vaincu tous ces Français révoltés contre son autorité pourtant si habile, si intelligente et si bienfaisante pour la France. Et il pouvait dire avec orgueil et avec raison à ceux qui s'étaient moqués de son accent italien: « J'ai le cœur plus français que le langage. »

Prouville de Tracy put continuer sa carrière, et l'ancien frondeur entra dans l'histoire du Canada où il est demeuré avec le double titre de vice-roi et de marquis, ce qu'il n'était pas. Car le sieur de Tracy n'était que lieutenant général.

R. LA ROQUE DE ROQUEBRUNE.

²⁸ Les appointements de Tracy comme lieutenant général aux Iles et au Canada étaient touchés à Paris par sa femme: « En la présence des Mes. gardes notes du Roi notre sire en son châtelet de Paris, soussignée Louise de Fouilleuse épouse de Messire Alexandre de Prouville, chevalier, seigneur des deux Tracy, lieutenant général pour Sa Majesté ez Isles et terres de l'Amérique, demeurant à Paris rue Montmartre, paroisse St-Eustache, a confessé avoir reçu comptant de noble homme Messire Olivier Subleau, Conseiller du roi, trésorier général de la Marine, la somme de seize mille quatre cent dix sept livres dix sols, à elle ordonnées par Sa Majesté pour les appointements dudit sieur de Tracy son mari, fait et passé à Paris en la maison de ladite dame l'an 1666 le vingtième jour de Mars. » (Bib. nat., mss., Pièces originales, vol. 2391, Pièce 14.)

Une autre quittance de Louise de Fouilleuse nous apprend que Tracy avait perdu une partie de ses bagages dans le naufrage « d'une barque » sur le Saint-Laurent: « En la présence des notaires gardes notes du Roi notre sire en son châtelet de Paris, soussignée dame Louise de Fouilleuse, épouse de Messire Alexandre de Prouville, chevalier, seigneur des deux Tracy, lieutenant général pour Sa Majesté en l'Amérique, demeurant à Paris rue Neuve Montmartre, a confessé avoir reçu de noble homme Messire Olivier Subleau . . . neuf mille livres que Sa Majesté lui a accordées en considération de la perte que ledit sieur son mari a faite par un naufrage dans la rivière de St-Laurent d'une barque chargée d'ustensiles qu'il avait fait porter de France en Canada pour sa subsistance. De laquelle somme ladite dame de Tracy s'est contentée et en a acquitté et déchargé ledit sieur Subleau, fait à Paris, le 10 Mai 1666. Louise de Fouilleuse. » (Bib. nat., mss., Pièces originales, vol. 2391, Pièce 15.)

Les Oblats de Marie-Immaculée de la colonie de Saint-Laurent

DURANT L'INSURRECTION MÉTISSE DE 1885

(suite)

III. — DÉCLENCHEMENT DE LA RÉVOLTE.

(18 mars - 13 avril 1885)

La situation n'était pas aussi rassurante que les missionnaires se l'imaginaient. Certaines manœuvres louches, si elles leur avaient été connues, n'auraient pas manqué de leur ouvrir les yeux. Les meneurs, en effet, travaillaient sournoisement à éloigner les gens des exercices de la retraite tout en s'abstenant d'y assister eux-mêmes. Pendant qu'une partie de la population priaît, l'autre ourdissait les plus noirs complots ⁶⁵.

À l'encontre du clergé, la gendarmerie trouvait la situation critique. À la date de l'ouverture de la neuvaine, le capitaine Gagnon signalait une agitation anormale dans la colonie. Le lendemain, le commandant Crozier, arrivé le jour même de Battleford, télégraphiait de Carlton: « Grande surexcitation. Rumeur d'un coup de main sur Carlton avant le 16. Refus des emplois du gouvernement et des charrois d'approvisionnement. Suspension de tout transit après le 16. Préparation des fusils. Défense expresse de s'éloigner de chez soi. J'ai donné ordre de m'expédier de Battleford vingt-cinq hommes et un canon. »

Le 14 mars, les nouvelles devenaient plus inquiétantes encore. Crozier envoyait une autre dépêche au lieutenant-gouverneur de Regina: « La révolte des Métis peut éclater à tout moment. Il nous faut d'im-

⁶⁵ Rapport de M. l'abbé Cloutier à M^{gr} Taché, O. M. I.; *Petite Chronique de Saint-Laurent*; Déposition de Charles Nolin, dans *Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 129.

portants renforts de troupes. Si les Métis se soulèvent, les Indiens se joindront à eux. »

À l'arrivée de cette dépêche, le colonel Irvine, mis au courant de la situation, télégraphia à Ottawa: « Le lieutenant-gouverneur pense que je ferais mieux de partir immédiatement pour le Nord avec mes hommes. Les routes et les rivières seront bien vite impassables. » La réponse fut reçue le lendemain: « Partez pour le Nord immédiatement avec tous les hommes disponibles jusqu'à la centaine. »

Le 17, Crozier annonçait qu'il n'y avait plus de raison de s'alarmer. C'était le calme plat, précurseur de la tempête⁶⁶.

Pendant que la troupe de Regina faisait ses derniers préparatifs de départ, le 17 mars au soir, Riel accompagné de ses lieutenants alla coucher à l'extrémité méridionale du district de Saint-Laurent, connue sous le nom de Coulée des Thourond ou Fish-Creek. En arrivant, il annonça aux gens de l'endroit le but de sa visite: comme son secrétaire Jackson devait être baptisé le 19 mars, dans l'église de Saint-Laurent, il convenait que tous les hommes de la colonie se rendissent à la fête armés de leurs fusils, afin de tirer quelques salves en signe de réjouissance. Les deux Thourond promirent de l'accompagner de maison en maison, afin de déterminer les indécis à obéir aux ordres de leur chef, et, au besoin, de confisquer les armes des malades et des récalcitrants au profit des hommes valides qui en étaient dépourvus⁶⁷.

Ils partirent donc de bon matin le lendemain, 18 mars, pour cette visite domiciliaire. Tout alla à merveille pendant les cinq ou six premiers milles du parcours, de sorte que l'escorte se composait déjà d'une cinquantaine d'hommes quand le chef fit halte pour dîner chez Rocheleau.

Pendant qu'il attendait l'heure du repas, Riel vit entrer un visiteur qu'il connaissait déjà: c'était le Dr Willoughby de Saskatoon, qui s'en retournait chez lui. Il vint s'asseoir en face du médecin. À peine le chef métis avait-il engagé la conversation que l'escorte qui l'accompagnait s'arrêta devant la porte. Il expliqua au docteur qu'il voulait tenter un coup de main pour revendiquer ses droits. Celui-ci répliqua qu'il y

⁶⁶ Ernest CHAMBERS, *The Royal North-West Mounted Police*, p. 85.

⁶⁷ Mémoire de Philippe Garnot (Archives de l'archevêché de Saint-Boniface).

avait bien d'autres manières de réussir. « Non, répondit le chef. Moi et mes gens, nous avons à diverses reprises adressé des pétitions au gouvernement pour le redressement de ses torts; à chaque fois, il nous a répondu par une augmentation de la force armée. Maintenant, ajouta-t-il en montrant les Métis qui se tenaient dehors, voici ma gendarmerie; dans huit jours, celle du gouvernement sera annihilée. » Il continua la conversation en disant que son plan était fait et que l'heure était venue de le mettre à exécution. Aussitôt le premier coup frappé, sa proclamation qui avait été envoyée à Pembina serait affichée et, avec l'aide des citoyens des États-Unis, tous les Indiens et Métis résidant au delà des frontières viendraient à son secours. Il devait gouverner le pays ou périr dans l'entreprise ⁶⁸.

Au moment du repas, après avoir récité le bénédicité à haute voix, il s'assit au milieu de ses gens; mais, au bout de quelques minutes, il se leva d'un bond et leur ordonna d'aller immédiatement l'attendre à la maison de Champagne. La troupe se mit aussitôt en marche sans murmurer. Riel la rejoignit à peu de distance de là.

Depuis la ferme de Rocheleau, les recruteurs ne trouvaient plus chez les gens le même enthousiasme que le matin. La plupart cherchaient une petite excuse pour demeurer chez eux, promettant du reste de se rendre plus tard soit à Batoche, soit à Saint-Laurent pour la fête; mais, comme les ordres de Riel étaient sans réplique, ils durent à peu près tous le suivre sur-le-champ.

À deux milles de Batoche, le chef métis arrêta son escorte près d'un petit magasin tenu par les frères Kerr. Alors il annonça qu'il venait d'apprendre que cinq cents soldats étaient en route pour disperser les Métis et massacrer leurs familles. Sur ces entrefaites, une personne raconta que Clarke, bourgeois en chef du district, qui arrivait de Winnipeg, aurait dit que le gouvernement canadien, fatigué de leurs pétitions, allait finir par leur répondre à coups de fusil. Dans l'état de surexcitation où se trouvaient les esprits, il n'en fallait pas davantage pour mettre toute la population en émoi. Le stratagème réussissait à mer-

⁶⁸ Déposition du Dr Willoughby au procès de Louis Riel, dans *Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 55-56.

veille⁶⁹. Le bruit de l'arrivée de ces cinq cents cavaliers se répandit comme une traînée de poudre. « Aux armes! Aux armes! » criait-on de toutes parts. « Ils veulent nous exterminer; c'est à nous de nous unir pour aller les écraser⁷⁰. »

Un conseil provisoire fut nommé sur place. Sa première décision fut de saisir dans le magasin les armes et les munitions. Riel entra donc avec une cinquantaine d'hommes armés et demanda au commerçant de lui remettre toute la poudre et toutes les armes à feu. « Prenez-les, lui répondit le marchand; elles sont sur la dernière étagère. » D'un bond les Métis se précipitèrent pour les enlever, mais Riel les arrêta d'un signe. « Qui est donc le maître ici? » dit-il. « C'est moi », répondit George Kerr. « Eh bien! les autres n'ont pas le droit de passer derrière ton comptoir. Donne à mes hommes les objets qu'ils désirent et porte-les en compte. » « Ils peuvent prendre ce qu'ils veulent dans mon magasin », répliqua Kerr, impuissant devant cette foule armée et malveillante. Il n'avait du reste que six fusils et un baril de poudre⁷¹.

Quelques instants après, Gabriel Dumont aperçut sur le chemin, à cent pas de là, le traîneau de Georges Ness, le juge de paix de l'endroit; il s'avança avec ses hommes pour l'arrêter. « Il me dit: « Bonjour », raconte Ness; je lui tendis la main en disant: « J'espère que tu ne m'arrêtes pas pour rien. » Il me demanda alors: « Où es-tu allé? » Je lui dis que j'avais été à Duck-Lake, et il me répliqua: « Tu es allé plus loin que Duck-Lake. — Gabriel, si tu me questionnais en ami, je te répondrais volontiers; mais puisque tu viens à moi escorté de partisans armés, ma réponse est: Ça ne te regarde pas⁷². »

Alors Ness, qui avait déjà appris la nouvelle de la prise d'armes avant de traverser la rivière Saskatchewan, se leva dans son traîneau pour haranguer la foule et supplier ces gens simples, dévoyés par quelques meneurs, de retourner paisiblement chez eux plutôt que d'exposer

⁶⁹ Mémoire de Philippe Garnot (Archives de l'archevêché de Saint-Boniface). (Clarke nia toujours avoir tenu un tel propos). (Voir *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. VII (1937), p. 487).

⁷⁰ *Petite Chronique de Saint-Laurent*.

⁷¹ Déposition de George Kerr au procès de Louis Riel, dans *Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 102.

⁷² Déposition de Georges Ness au procès de Louis Riel, dans *Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 96; *The Story of Georges Ness as told by himself*.

la vie de leurs femmes et de leurs enfants en lançant un défi au gouvernement. Tous l'écoutaient avec calme; mais bientôt Gabriel lui cria: « En voici d'autres qui s'en viennent, parle-leur aussi. » En effet, des Métis sortaient du magasin à la suite des frères Thourond, deux colosses, chauds partisans de Riel. L'un d'eux saisit la bride du cheval de Ness et conduisit le traîneau jusqu'à l'entrée du magasin. Gabriel dit au juge de paix de descendre de voiture et d'aller se chauffer en attendant que le chef revînt pour décider de son sort.

Peu après, on annonça que le capitaine Gagnon de Carlton venait d'être fait prisonnier. La curiosité fit sortir tous les Métis de la maison et Georges Ness les suivit. Ce n'était qu'un faux bruit. Au lieu de l'officier, ils aperçurent l'agent des Indiens et son interprète que Gabriel avait arrêtés. Riel leur parlait. « M. l'agent, disait-il, je me vois obligé de vous détenir. » « Pourquoi? » répliqua son interlocuteur. Il lui expliqua alors que la rébellion était déclarée et que ses gens allaient se battre jusqu'à ce que toute la vallée de la Saskatchewan fût tombée en leur pouvoir. Il lui demanda alors de livrer ses armes ainsi que celles de son interprète. Les deux hommes répondirent qu'ils n'en avaient pas. Leurs mules furent dételées et les Métis en prirent possession ⁷³.

Dix minutes plus tard, on entendit le commandement « En marche! » et la foule se prépara à partir qui à pied, qui à cheval, qui en traîneau. On prit la direction de l'église où quelques-uns s'étaient déjà rassemblés ⁷⁴.

Le chef à peine arrivé à Saint-Antoine se rendit au presbytère du P. Moulin. « Il est monté à moitié de l'escalier, écrit ce dernier, et m'a dit que la guerre était déclarée et que je n'avais pas besoin d'essayer de l'empêcher; c'était peine inutile. « De plus, me dit-il, je prends possession de votre église. » Je me rendis à la porte de l'église et je protestai contre la prise de possession de mon église. Ma protestation ne fut d'aucune utilité ⁷⁵. » Riel fit un discours à la porte du temple. Ses premiè-

⁷³ Déposition de M. Lash et de William Tompkins, dans *Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 92 et 87.

⁷⁴ *The Story of Georges Ness as told by himself*.

⁷⁵ Lettre du P. Moulin au P. Soullier, Batoche, 7 juillet 1885 (Archives de la Maison générale des Oblats de Marie-Immaculée, B. 2, Soullier). Georges Ness affirme: « Riel dit: Je vais prendre possession de l'église. Le prêtre lui défendit de le faire » (*Epitomé des documents parlementaires* . . . , p. 97). Garnot écrit: « Prise de possession de l'église malgré les protestations du P. Moulin » (Mémoire de Philippe Gar-

res paroles furent celles-ci: « Rome est tombée. » « Je lui déclarai, continue le Père, qu'il était hérétique ⁷⁶. » Il entra alors dans un violent accès de rage, criant: « Allez-vous-en; allez-vous-en. Qu'on l'emmène. Qu'on l'enchaîne. » Devant les insultes qui commencèrent à pleuvoir sur sa tête, le missionnaire crut sage de rentrer chez lui. Un peu calmé par le départ de son gênant interlocuteur, le chef métis demanda à son entourage ce qu'il allait faire du prêtre: « Allons-nous le garder prisonnier? » « Non, répondirent plusieurs voix. Qu'on se contente de le mettre sous bonne surveillance. »

Riel donna l'ordre aux prisonniers d'entrer et, sur-le-champ, la population envahit l'église à leur suite. Debout sur le marchepied de l'autel, il se mit à pérorer. « La Providence, disait-il, qui prévoyait ce mouvement miraculeux, a préparé cette église pour nous servir de forteresse. Saint-Antoine va devenir célèbre dans l'histoire comme le lieu d'où est sortie l'émancipation du Nord-Ouest ⁷⁷. » On s'occupa tout de suite de nommer les membres du gouvernement provisoire.

La cohue était tumultueuse dans l'église bondée, le bruit, assourdissant. De temps en temps un coup de feu à l'extérieur jetait l'alarme dans la foule assemblée: « La police! la police! » criait-on; et l'on se portait en masse serrée vers la porte de sortie. Au bout de quelques instants, les gens n'apercevant rien d'anormal rentraient en se bousculant. Les quolibets, les rires, les clameurs reprenaient de plus belle, mêlés au cliquetis des armes ⁷⁸.

Après quelque temps, Riel quitta l'église pour se diriger avec sa garde vers le village de Batoche, à un mille de là, où il comptait trouver chez les commerçants une ample provision d'armes et de munitions.

not, Archives de l'archevêché de Saint-Boniface). On lit aussi dans le Rapport de M. l'abbé Cloutier: « Première prise, le magasin . . . ; la deuxième, l'église de Batoche et on y transporte les provisions et les prisonniers. » Malgré tous ces témoignages, on ose encore soutenir dans certains milieux que « tous les chefs de l'insurrection, les insurgés et les neutres » attestent que le P. Moulin céda son église de bon gré (*Histoire de la Nation métisse*, par A.-H. de Trémaudan, p. 411).

⁷⁶ Lettre du P. Moulin au P. Soullier, Batoche, 7 juillet 1885 (Archives de la Maison générale des Oblats de Marie-Immaculée, B, 2, Soullier); *Épitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 97.

⁷⁷ Rapport du P. André à M^{re} Grandin, Prince-Albert, 22 mars 1885 (Archives de la Maison générale des Oblats de Marie-Immaculée, B, 2, Saint-Albert). Ce rapport ou journal a été publié en partie dans les *Missions . . . des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, tome 23, p. 279-310. On en trouve aussi une copie aux Archives de l'archevêché de Saint-Boniface (Papiers Cloutier).

⁷⁸ Déposition de Georges Ness.

Il entra d'abord dans le magasin de Georges Fisher, et demanda à parler à celui-ci confidentiellement. À la fin de l'entretien, Fisher livra tout ce qu'il avait. Après cela, les Métis traversèrent à la suite de leur chef la rivière Saskatchewan encore couverte de glace, pour s'emparer du magasin Walters and Baker construit sur la rive gauche. Riel se présenta au patron de l'établissement, Henry Walters, et lui dit à brûle-pourpoint: « Eh bien! M. Walters, c'est commencé. Nous avons besoin d'armes et de munitions; livrez-nous tout sans atermoïment ni réplique. La facture, du reste, sera réglée plus tard, soit par l'armée insurgée si le mouvement réussit, soit par le gouvernement fédéral en cas contraire. » Le patron refusa catégoriquement. Alors le chef ordonna de le saisir et il fut repoussé dans un coin pendant que les Métis armés fouillaient et pillaient. Ensuite on le retint comme prisonnier avec son commis dans la partie supérieure de sa maison, où les trois premiers détenus furent bientôt conduits par les gardes ⁷⁹.

De là Riel partit avec quelques-uns de ses partisans pour la mission de Saint-Laurent, située à six milles au nord. Il était près de dix heures du soir quand il entra, avec ses deux aides de camp sans armes, dans le modeste presbytère où se trouvaient réunis les PP. Fourmond, Végreville et Mélasppe Paquette du Lac Maskeg. En faisant irruption dans la salle, il s'écria: « Le gouvernement provisoire est constitué et nous avons déjà cinq prisonniers. La vieille Romaine est cassée. J'ai un pape dans la personne de M^{sr} Bourget. » Puis s'adressant directement aux missionnaires il ajouta: « Désormais vous serez les prêtres de la nouvelle religion et vous devez m'obéir. » « Jamais! » répliqua le P. Paquette. Riel, qui n'admettait pas de résistance à ses ordres, fit une violente colère: « Si vous ne m'obéissez pas, vos églises, il est vrai, pourront rester debout; mais je me charge de les maintenir vides. Quant à vous, dit-il au P. Paquette, vous êtes en danger ici. J'ai en ma possession une accusation contre vous, et quelqu'un des Indiens se chargera de régler votre affaire ⁸⁰. »

⁷⁹ Déposition de Henry Walters au procès de Louis Riel, dans *Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 105; Mémoire de Philippe Garnot.

⁸⁰ *Petite Chronique de Saint-Laurent*; Rapport de M. l'abbé Cloutier à M^{sr} Taché, O. M. I.; Major BOULTON, *Reminiscences of the North-West Rebellions*, p. 376; *Canadian North-West Historical Society Publications*, Vol. I, Fascicule IV, p. 31.

« Sans être effrayé par les impudentes paroles du démagogue, écrit le P. Fourmond, je crus que le moment était venu de m'opposer à lui avec toute l'énergie et l'indignation qui s'étaient emparées de mon âme. Je ne pus m'empêcher de menacer moi-même ce malheureux énergumène et ses lâches acolytes qui nous laissaient insulter sans aucune protestation, paraissant tout approuver par leur coupable silence ⁸¹. »

Cette scène navrante dura longtemps. Après avoir annoncé que le lendemain il allait écraser les soldats et détruire le Fort Carlton, le chef se disposait à partir amenant avec lui Jackson sous prétexte que sa vie était en danger au milieu de leurs ennemis communs. Le P. Fourmond, se ravisant, crut qu'il n'était pas prudent de laisser partir le jeune homme dans de semblables circonstances, sans lui conférer le baptême qu'il désirait tant et auquel il s'était si pieusement préparé. Malgré l'heure déjà tardive, il proposa de le lui administrer tout de suite. Devenu soudainement aussi calme que si, durant la soirée, on n'eût changé de côté et d'autre que des propos d'amis, Riel le remercia. D'autre part, oubliant les derniers accès de rage maniaque et les divagations d'un cerveau apparemment déséquilibré, le bon P. Fourmond lui proposa d'être le parrain de son secrétaire ainsi qu'il avait été décidé depuis quelque temps, tandis que M^{me} Charles Nolin serait commère. Ainsi fut célébré le baptême de Joseph William Henry Jackson, qui termina cette sinistre journée. Pour la première fois le chef signa sur le registre Louis « David » Riel ⁸².

Le P. Paquette ne dormit guère. Bien avant l'aurore, il prit le chemin de sa mission. Il passa au Fort Carlton qui était déjà, malgré l'heure matinale, rempli de Métis dont l'allure ne lui inspirait aucune confiance. Ne pouvant, sans attirer l'attention, s'aboucher avec le commandant de la gendarmerie, il chargea le commis du magasin de l'informer de ce qui se tramait à Batoche, afin qu'il prît ses mesures en conséquence. Un peu plus loin, il trouva le régisseur de l'établissement Eden, Kew & Stobbart de Duck-Lake, et l'avertit que les Métis armés avaient l'intention de saccager son magasin ⁸³.

⁸¹ *Petite Chronique de Saint-Laurent*.

⁸² Lettre du P. Fourmond à M^{gr} Grandin, 17 mars 1885 (Archives de l'archevêché de Saint-Boniface); *Petite Chronique de Saint-Laurent*; Lettre du P. Moulin au P. Soullier, 7 juillet 1885: « Son secrétaire fut baptisé à dix heures du soir »; Registres de Saint-Laurent.

⁸³ *Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 107.

À la grand-messe, en ce jour de la fête de saint Joseph, patron des Métis, l'assistance à Saint-Laurent ne se composait que de femmes et d'enfants. Tous les hommes s'étaient rendus à Saint-Antoine à l'appel de Riel. Dans son instruction le P. Fourmond insista fort sur la bonté et la puissance de Notre-Dame de Lourdes et de saint Joseph. Il demanda aux personnes présentes de redoubler de ferveur, afin de détourner l'orage qui menaçait de tout détruire. Il assigna à chaque mère de famille une heure journalière pour la récitation du rosaire pendant le temps que durerait le danger ⁸⁴.

Le chef était de retour à Saint-Antoine avec le néophyte. Le P. Moulin célébra, dans l'église rendue momentanément libre, la grand-messe qu'il avait annoncée le dimanche précédent. Il parla de paix; mais les esprits étaient trop surexcités pour comprendre un tel langage. Un grand nombre désiraient approcher des sacrements; il ne crut pas devoir les admettre, car cette rébellion était certainement coupable et personne ne semblait vouloir renoncer à participer au pillage.

À peine la messe terminée, le pauvre sanctuaire redevint le théâtre des scènes disgracieuses qui l'avaient déshonoré la veille. Les prisonniers, dont le nombre s'était accru pendant la nuit, y furent ramenés de bon matin. C'était tour à tour une salle de délibération, un tribunal, un corps de garde, une prison, un magasin de vivres, et quoi encore? Le pillage, en effet, était organisé sous la direction de Riel. Les Métis avaient besoin d'entrepôts pour leur butin; non contents d'avoir à eux l'église, ils voulurent prendre possession de la maison du P. Moulin. « Ma maison, écrit ce dernier, fut la maison de dépôt pour les effets et l'église, pour les vivres ⁸⁵. »

Le commandant de Carlton, averti par le P. Paquette de ce qui se préparait à Batoche, dépêcha deux hommes à Prince-Albert pour demander de l'aide. Ils y arrivèrent à trois heures du matin. Soixante-quinze volontaires répondirent à l'appel et partirent, en traîneau, pour Carlton, dans l'après-midi ⁸⁶.

⁸⁴ *Petite Chronique de Saint-Laurent*; Rapport de M. l'abbé Cloutier à M^{gr} Taché, O. M. I.

⁸⁵ Lettre du P. Moulin au P. Soullier, 7 juillet 1885; Déposition de Peter Tompkins au procès de Louis Riel, dans *Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 81.

⁸⁶ Journal du P. André (*Missions . . . des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, tome 23, p. 284).

Les Métis anglais de Red-Deer Hill, de Sainte-Catherine et de Saint-Paul avaient appris le même jour la levée de boucliers des Métis de Saint-Laurent et de Batoche. Depuis le début de l'agitation, ils avaient en toutes choses agi de concert avec eux; ils leur avaient juré fidélité jusqu'à la mort, pour les aider à reconquérir leurs droits; mais, mis en présence de la lutte sanglante où il fallait s'engager, ils furent saisis d'effroi.

Leur position était inquiétante: placés entre les loyalistes de Prince-Albert et les révoltés de Batoche, ils ne pouvaient aider les uns sans s'attirer la haine et la vengeance des autres; s'ils remplissaient leurs engagements envers Riel, ils savaient qu'ils n'échapperaient pas aux conséquences de leur acte de rébellion le jour plus ou moins éloigné où les armées canadiennes envahiraient le pays. Le personnage le plus influent de l'endroit, Thomas Scott, convoqua les colons à l'école Lindsay pour débattre les mesures à prendre. Dans cette réunion qui se tint le 20 mars au soir, il fut décidé d'envoyer trois délégués au chef dans le but d'obtenir quelques bons services en retour de la promesse de neutralité ⁸⁷.

Ces émissaires, Tom Scott, William Miller et Bill Paquin, son beau-frère, partis à une heure du matin, arrivèrent à Saint-Antoine-de-Padoue au moment du déjeuner. Riel les fit monter dans la salle du conseil. Il leur serra la main en disant: « Je suppose que, vous aussi, vous venez faire la paix et empêcher l'effusion du sang. » En effet, quelques instants auparavant, Mitchell et Tom McKay avaient tenté l'impossible pour réconcilier Riel avec le major Crozier. Scott lui répliqua tranquillement qu'il n'était pas là pour exposer ses vues personnelles, mais pour présenter un billet et obtenir une réponse écrite pour ceux dont lui et ses compagnons étaient les mandataires. « Personnellement, ajouta-t-il, je ne puis vous cacher que je réproouve deux de vos actes: la prise d'armes et la levée en masse des Indiens. »

La réponse fut prête vers quatre heures de l'après-midi et les trois délégués purent repartir aussitôt.

Le lendemain, à l'instigation du commandant Crozier, le Rév. Edward Matheson vint organiser des réunions pour bien connaître la mentalité des gens de Red-Deer Hill et des environs. Elles eurent lieu dans l'après-midi à Lindsay's School House et dans l'église de Sainte-

⁸⁷ *Trials in connection with the Rebellion, Queen versus Thomas Scott*, p. 88-89.

Catherine. Scott, qui se trouvait aux deux, en profita pour lire et commenter la réponse du conseil des Métis français.

Il tira de sa poche la lettre des gens de Batoche, où ceux-ci essayaient de prouver la légitimité de leur opposition au gouvernement et la nécessité de prendre les armes, puis suppliaient les Métis anglais de seconder leur mouvement et de les aider. Ayant remis la lettre dans sa poche, il dit qu'il serait désirable de faire revenir les volontaires partis pour Carlton. Leur absence mettait Prince-Albert doublement en danger. D'abord elle laissait la colonie dans un état de faiblesse par suite de l'absence des hommes valides; en voyant Prince-Albert ainsi dégarni en faveur de Carlton, les Métis français et les Indiens ne pouvaient que se dire: « Puisqu'il y a tant de gens partis de Prince-Albert pour venir ici nous attaquer, pourquoi, au lieu d'attaquer Carlton, n'irions-nous pas prendre possession de Prince-Albert. » Scott demanda aussi aux colons de se tenir tranquilles et de laisser les Métis français régler leurs affaires eux-mêmes avec la gendarmerie.

D'autres parlèrent ensuite; mais, connaissant les liens de parenté entre les Métis des deux races et leurs sympathies réciproques, tous se gardèrent bien de se déclarer contre les gens de Riel; il ne fut question que de neutralité. Un homme pourtant s'écria: « Messieurs, puisqu'il faut se battre, battons-nous », et un autre s'exclama sur le même ton. Puis ce fut un brouhaha général dans toute l'église.

Le lendemain, le secrétaire envoya à Batoche une copie des minutes de l'assemblée et de la résolution prise de rester neutre dans le conflit. La réponse de Louis « David » Riel, partit le même jour, mais n'arriva que le 24 mars: « Messieurs, les conseillers des Métis actuellement sous les armes à Saint-Antoine ont reçu votre message du 22 mars 1885. Ils vous remercient de la sympathie dont vous les honorez, même pendant cette crise, sympathie dont vous nous avez donné des preuves abondantes auparavant. Dans la situation où vous êtes, il est difficile pour vous d'approuver (immédiatement) notre insurrection hardie, mais juste; et votre ligne de conduite a été sage . . .

« Nous sommes convaincus que, si les Métis anglais et français forment une alliance sérieuse dans ce temps de crise, non seulement nous

pourrions contrôler les Sauvages, mais nous aurons en outre leur poids de notre côté.

« Messieurs, de grâce, ne restez pas neutres; pour l'amour de Dieu, aidez-nous à sauver la Saskatchewan. Nous avons aujourd'hui envoyé avec M. Monkman un certain nombre d'hommes pour aider et supporter (tel que la justice le demande) la cause des Métis aborigènes. La nécessité publique ne veut pas dire crime: unissons-nous de bon gré . . . Les Métis français croient qu'il n'y a que deux ennemis: Goshen et Carlton. Nous considérons comme mesure de prudence admirable de votre part l'envoi que vous avez fait des copies de vos résolutions à la police de Carlton et aux hommes de Saint-Antoine . . . Une union forte entre les Métis français et anglais est la seule garantie qu'il n'y aura pas de sang versé ⁸⁸. »

Scott pouvait bientôt annoncer à Riel non seulement qu'il ne voulait pas l'attaquer, mais qu'il croyait pouvoir l'aider efficacement à éviter l'effusion du sang: « Ce soir, au meeting de l'école Lindsay, qui fut très suivi, la voix unanime de l'assistance fut pour vous. Nous avons pris des mesures qui, je crois, contribueront à arrêter l'effusion du sang et à hâter la conclusion d'un traité. Nous nous mettrons en relation avec vous dans les quarante-huit heures après la réception de cette lettre. Avisez-nous, si besoin est, des complications qui peuvent survenir. »

L'assemblée du 24 mars fut en effet plus nombreuse que jamais. Monkman et les vingt Métis français armés étaient là pour la protéger contre toute ingérence étrangère. Scott sortit de sa poche et lut la pétition qui avait été rédigée la veille en petit comité. Elle se terminait par ces mots: « Nous demandons donc au gouvernement de rendre justice aux colons. Il n'y a d'autres moyens de régler leurs griefs qu'un traité ou la guerre. » Nolin, Monkman et trois ou quatre autres hommes influents parlèrent en faveur de la signature de cette pétition et cette idée fut agréée par tous. On nomma ensuite deux délégués pour porter une copie des minutes de la séance et de la pétition au camp de Saint-Antoine-de-Padoue; c'étaient James Isbister et Geo. Wm. Sanderson. Deux autres, Charles Adams et William Miller, furent chargés de la transmettre au commandant Crozier.

⁸⁸ *Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 233.

Bien vite la pétition fut couverte de quatre cent cinquante-cinq signatures et Adams et Miller partirent pour Carlton. La mission qu'ils avaient acceptée était des plus délicates et, craignant de n'en pas revenir, ils avaient eu soin avant leur départ de brûler tous leurs papiers plus ou moins compromettants.

Le 26 mars, ils n'étaient plus qu'à deux milles et demi de Carlton quand ils apprirent qu'un engagement sanglant avait eu lieu près de Duck-Lake entre la troupe et les Métis. De part et d'autre, il y avait eu des morts et des blessés. M. Miller dit alors à son compagnon : « Le sang a coulé; notre mission est finie »; et ils retournèrent sans se rendre à Carlton ⁸⁹.

Le samedi, 21 mars, Riel avait, en effet, sommé le commandant du Fort Carlton de lui livrer la place. Comme cette démarche s'était butée à un refus, le conseil résolut de l'enlever de force. Le chef métis, dans son impatience, voulait mettre ses troupes en marche le lendemain, mais le conseil s'y opposa catégoriquement. Le P. Végreville, qui avait été choisi comme aumônier militaire de cette expédition, refusa ses services aux rebelles. Enfin, il fut décidé que le mercredi suivant tous les Métis quitteraient Batoche pour aller habiter Duck-Lake, où ils transporteraient tous leurs prisonniers.

C'était le jour de la fête de l'Annonciation. « Avant de partir pour le Lac des Canards, écrit le P. Moulin, Riel rassemble ses hommes dans l'église et les fait renoncer à l'Église romaine. Il vint ensuite me trouver et me demanda si je voulais renoncer au pape et être son premier prêtre dans la nouvelle religion qu'il voulait établir. Je lui répondis qu'il pouvait m'envoyer une balle, mais que renoncer à ma religion, jamais. Il me dit alors qu'il me ferait quitter le pays. « Mon pays, c'est l'univers », lui dis-je, et que je ne craignais pas ⁹⁰. »

Le 26 mars eut lieu la première rencontre entre les insurgés et les forces régulières. Pendant l'action, Riel encourageait ses partisans en

⁸⁹ *Trials in connection with the Rebellion, Queen versus Thomas Scott, passim.*

⁹⁰ C'est à cette occasion, et non le 1^{er} mai, qu'eut lieu le dialogue rapporté par le P. Morice (*Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. VII (1937), p. 493); Lettre du P. Moulin au P. Soullier, 7 juillet 1885.

leur montrant un grand crucifix enlevé à l'église du P. Touze ⁹¹. Plusieurs soldats ainsi que quatre Métis et un Indien nommé Assiyiwin reçurent le coup de mort. Comme ce dernier avait été transporté agonisant au moulin de Stobart, le P. Touze vint lui administrer les derniers sacrements ⁹².

Au bout de quatre jours, les cinq morts furent enterrés dans le cimetière de Saint-Laurent. Le P. Fourmond profita de leurs obsèques pour essayer encore une fois de décider les Métis à abandonner leur folle entreprise. Mais leurs cœurs étaient déjà endurcis; ils restèrent sourds à ces paroles de paix. Tous étaient plus décidés que jamais de suivre les vues belliqueuses des meneurs et de continuer la lutte pour venger leurs morts. Les familles qui avaient perdu quelqu'un de leurs membres refusèrent de prendre le deuil; les mères défendaient à leurs enfants de pleurer ceux qu'elles regardaient comme de véritables martyrs de la cause métisse ⁹³.

IV. — L'ABANDON DE SAINT-LAURENT.

Après avoir passé huit jours à Duck-Lake, les Métis revinrent tous à Batoche, non sans avoir saccagé et brûlé toutes les maisons à l'exception de l'église du P. Touze et du moulin à farine de Stobart. « Cette fois, écrit le P. Moulin, ils prirent possession des magasins et me laissèrent tranquille. Le jour de Pâques (5 avril), Riel vint à la messe avec plusieurs autres. Je leur adressai quelques paroles et je leur dis que ce jour qui est pour tous les chrétiens un jour de joie était pour moi un jour de tristesse. Riel était au bas de l'église; il fut tenté de prendre la parole, cependant il attendit jusqu'à la fin de la messe. Il me fit demander à la porte de l'église; je lui répondis que je n'avais rien à faire avec un hérétique et un apostat ⁹⁴. »

⁹¹ Non pas la croix d'Oblat du P. Touze, comme le prétend le P. Morice (*Histoire de l'Eglise catholique de l'Ouest canadien*, vol. 2, p. 361), mais un crucifix d'un pied et demi de long, dont le christ était brisé (*Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 131; aussi *Mémoire de Philippe Garnot*).

⁹² Rapport de M. l'abbé Cloutier à M^{sr} Taché, O. M. I.

⁹³ Journal du P. André (*Missions... des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, tome 23, p. 296).

⁹⁴ Lettre du P. Moulin au P. Soullier, 7 juillet 1885.

Une période de calme avait succédé à l'excitation première. Au lieu de profiter des avantages gagnés par leur victoire de Duck-Lake, les Métis attendaient dans l'inaction le déclenchement de l'offensive générale qu'ils préparaient en dépêchant dans toutes les directions des courriers à leurs alliés. Pendant ce temps, ils faisaient ripaille et menaient joyeuse vie; car le pillage des magasins, les razzias de bétail, les confiscations et les réquisitions de vivres donnaient à tous une aisance que beaucoup n'avaient jamais connue. « Ce n'était que mangeaille et bavardage, écrit Philippe Garnot. Quant au conseil, au lieu de se préparer au retour inévitable des troupes momentanément repoussées, il restait inactif, entièrement occupé de ses discussions religieuses ⁹⁵. » C'étaient les délices de Capoue. Plus ils temporisaient, plus ils diminuaient leurs chances de succès.

À Saint-Laurent, la mission jouissait de la tranquillité la plus complète. Le P. Fourmond avait réussi à garder tout son personnel autour de lui: le P. Végreville, son vicaire, le frère coadjuteur Piquet, sa ménagère Georgina Hudon, tertiaire de Saint-François, la famille Riguidel et un jeune Cris au service de la mission, Basile Nisotew, qu'on nommait Le Jumeau. Les Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, au nombre de six, continuaient leur œuvre éducatrice, malgré la diminution du nombre de leurs élèves qui, pour la plupart, avaient rejoint leurs parents au grand campement métis de Batoche.

Le 9 avril (jeudi après Pâques), le P. Végreville se décida à aller à la mission Saint-Antoine pour consoler le P. Moulin qui n'avait pas le droit de s'absenter. Il y arriva sans être inquiété. Mais le lendemain matin, on vint l'avertir secrètement du danger qu'il courrait en s'attardant davantage. Au lieu de hâter son départ, le Père demeura encore quelque temps à la mission; mal lui en prit, car peu après un émissaire du chef métis vint le prier poliment de se rendre à la salle du conseil pour y subir son jugement.

Arrivé devant le tribunal, le vieux missionnaire s'entendit accuser de beaucoup de délits qu'il ne soupçonnait pas. Riel affirmait qu'il était coupable. Le chef avait parlé, la cause était jugée. Malgré toutes les preuves qu'il put fournir en faveur de son innocence, le Père se vit condamné

⁹⁵ Mémoire de Philippe Garnot (Archives de l'archevêché de Saint-Boniface).

par la majorité des conseillers présents ⁹⁶. On le reconduisit au presbytère de Saint-Antoine, mais on confisqua son cheval et sa voiture.

Vers quatre heures de relevée, il reçut notification de l'arrêt de la cour, couché en ces termes: « Le gouvernement provisoire vous prie de considérer les intérêts métis canadiens-français d'un œil plus favorable; ce que vous pourrez faire en déclarant par écrit que vous vous tiendrez au moins parfaitement neutre, que vous ne vous éloignerez pas d'ici sans le consentement du gouvernement provisoire. Donnez par écrit votre parole d'honneur que vous agirez ainsi vis-à-vis de nous, sinon nous serons obligés de vous traiter en conséquence ⁹⁷. »

Par retour du courrier, le missionnaire répondit: « Je promets de me tenir parfaitement neutre et de ne pas m'éloigner d'ici sans le consentement du gouvernement provisoire. » Sous le même pli, il envoyait au chef le billet suivant: « Ce matin, à la salle du conseil, il m'a été promis qu'on me donnerait à manger régulièrement. Je dois vous faire connaître qu'il est quatre heures moins quinze minutes du soir et que je n'ai encore rien reçu aujourd'hui. » La ration réclamée arriva à sept heures et demie.

Le P. Fourmond ne s'inquiéta nullement de voir son confrère rester le dimanche à Saint-Antoine; il était naturel qu'il y eut deux prêtres là-bas, car tous les Métis et les Indiens y étaient campés. Mais le lendemain un messenger de Riel vint lui annoncer que, comme le P. Végreville ne reviendrait plus, il fallait lui expédier ses vêtements et que, en outre, il était chargé de réquisitionner onze sacs de farine. La nouvelle de l'arrestation de son vicaire ne fut pas sans inquiéter le missionnaire, mais il fallait s'attendre à tout à une époque si mouvementée ⁹⁸.

Le lendemain, 14 avril, son émotion fut bien autre en recevant, un peu avant cinq heures de l'après-midi, la visite d'Antoine le Cris envoyé de Prince-Albert par le P. André pour lui apprendre le terrible massacre de Frog-Lake où périrent les PP. Fafard et Marchand, et pour lui exprimer sa vive inquiétude au sujet de la petite communauté de Saint-

⁹⁶ Journal du P. Végreville (Archives de la Maison provinciale des Oblats de Marie-Immaculée, Edmonton, D. VI, Rébellion).

⁹⁷ Décret du 10 avril 1885 (Archives de la Maison provinciale des Oblats de Marie-Immaculée, Edmonton, D. VI, Rébellion).

⁹⁸ Journal du P. Végreville, O. M. I.

Laurent si dépourvue de secours humains. Tout ému, il s'en vint communiquer ces tristes nouvelles à la Mère Mary Greene et lui intimier l'ordre de partir sans retard pour Prince-Albert. Le messenger avait du reste remis à la supérieure une lettre de la Mère Louise, lui ordonnant de venir immédiatement avec ses sœurs la rejoindre en ce lieu, n'emportant que le strict nécessaire. « Les ordres étaient formels, écrit le chroniqueur de la communauté, mais le moyen de les accomplir nous manquait tout à fait; car les cinq chevaux de la mission avaient été pris par les gens de Riel. Nous abandonnâmes dès lors tout espoir de nous réunir à nos chères Mères et Sœurs de Prince-Albert. Bien que c'eût été une grande consolation pour nous, nous fîmes le sacrifice, puisque, en nous ôtant le moyen de nous y rendre, le bon Dieu semblait nous dire: « Je veux que vous restiez à Saint-Laurent ⁹⁹. »

Le P. Fourmond écrivit aussitôt à Riel, espérant que celui-ci voudrait bien donner une escorte aux religieuses, afin qu'elles pussent se rendre à Prince-Albert sans danger, et, en même temps, il lui envoya la lettre où le P. André exprimait ses craintes, et son désir de les voir en sûreté. Le chef métis refusa de les laisser partir, disant qu'elles n'auraient rien à redouter à Saint-Laurent, parce qu'il les prenait sous sa protection spéciale et que, pour les défendre, il envoyait une garde de six hommes. Mais lorsque cette réponse arriva en même temps que les soldats promis, les Sœurs étaient déjà en route ¹⁰⁰.

Quelques instants après le départ du messenger envoyé à Riel, la situation avait soudainement changé. « En effet, continue la narratrice, nous prenions notre récréation du soir comme à l'ordinaire quand le P. Fourmond entra en disant: « Nos bœufs qui ont été sur la prairie depuis plusieurs jours viennent d'arriver. Il faut partir le plus vite possible. » Vers dix heures et demie, le F. Piquet et Antoine le Cris amenèrent le chariot sur la route du cimetière. Il pleuvait à torrents; impossible de voir à deux pas en avant. Fidèle aux recommandations du P. Fourmond, le guide, pour dépister les gens de Riel, se gardait bien de suivre le grand chemin, mais choisissait des sentiers détournés qui devenaient de plus en plus difficiles à suivre dans la nuit. Au bout d'une

⁹⁹ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus de la Maison de Saint-Laurent, p. 1.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 5.

heure de marche, il s'écria : « Je ne sais où nous sommes; il faut arrêter jusqu'au jour. » Les bœufs furent dételés; les deux hommes couchèrent sous la voiture, mais les religieuses durent rester assises à leurs places faisant de vains efforts pour se garantir de la pluie battante.

Vers trois heures et demie, quand l'aube commença à poindre, les voyageurs s'aperçurent que la main de la divine Providence avait arrêté les bœufs sur le bord d'un précipice. Les hommes allumèrent un grand feu pour sécher les vêtements trempés par la pluie continuelle de la nuit; puis, après un déjeuner sommaire, le voyage d'aventures continua par monts et par vaux, à travers des marais impassables ou des ruisseaux gonflés par la fonte des neiges et la pluie. Vers neuf heures du matin, le guide qui marchait en avant aperçut la Grande Épinetière et dit tout rassuré : « Ils seront bien fins les Métis qui pourront suivre nos traces. » Cependant, une fois dans la forêt, la marche devint plus lente; il fallait faire halte souvent pour donner aux deux hommes le temps de frayer un chemin aux bœufs à travers le taillis.

Au dîner, le guide annonça que, après dix milles parcourus, Prince-Albert ne serait plus qu'à vingt milles. « Nous pourrons alors, ajouta-t-il, voyager sur le grand chemin sans aucune crainte, car de distance en distance nous trouverons des gendarmes pour nous protéger. Nous pourrions peut-être même emprunter des chevaux, afin d'arriver de bonne heure à Prince-Albert. » Cette perspective fit oublier la fatigue et le voyage se continua plus allégrement.

Cependant, au bout de quelque temps, Antoine se mit à scruter l'horizon d'un œil inquiet et à zigzaguer sans but; bien qu'il ne voulût point l'avouer, il était manifeste qu'il était égaré. Pour comble de malheur, dans un de ces sentiers mal frayés de la forêt, un arbre malencontreux s'engagea dans les rais et immobilisa l'attelage. Les efforts faits pour surmonter l'obstacle aboutirent à la rupture d'une roue de l'avant-train. En vain chercha-t-on du secours; pas une maison n'était en vue. Désormais tout espoir d'aller de l'avant s'était évanoui.

Il fallut se résigner à passer la nuit sur une couchette de branches de pins. La neige commença à tomber à gros flocons tard dans la soirée; mais cette belle couverture blanche fondait à la chaleur du corps, de sorte que les fugitifs durent se résigner à attendre l'aube, assis autour d'un

brasier. Les hommes avaient perdu courage et, le matin venu, ne savaient se décider, ni à avancer, ni à retourner en arrière.

La Mère Greene donna l'ordre de prendre la direction de Saint-Laurent, après avoir fait transformer leur véhicule à quatre roues en charrette. Du pain sec servit de déjeuner. Grâce aux ornières creusées la veille, on ne risquait plus de s'égarer. Vers une heure de l'après-midi, Antoine, après avoir indiqué la direction des poteaux télégraphiques qui montreraient le bon chemin, prit la fuite vers Prince-Albert.

« Le soleil commençait à baisser, continue la narratrice, et nous marchions toujours. Même les plus robustes avaient les jambes fatiguées et tout le monde avait froid. Le bon F. Piquet nous alluma un feu et, après quelques instants de repos, nous voilà en route priant avec une ferveur redoublée, car nous craignions d'être obligées de passer une troisième nuit sur la prairie. Au bout d'environ une heure, nous vîmes deux ou trois poteaux de télégraphe et nous reconnûmes que nous étions près de la coulée à environ deux kilomètres de Saint-Laurent . . . Nous rentrâmes à la mission sans avoir rencontré homme, femme ou enfant depuis notre départ. La bonne tertiaire Georgina qui nous ouvrit la porte nous prit pour des revenants, car elle faillit tomber à la renverse en nous voyant. Nous étions épuisées de fatigue, couvertes de boue; nous avions nos vêtements sales et déchirés, mais nous étions si contentes de retrouver notre petite maison que tout le reste fut oublié ¹⁰¹. »

Le P. Fourmond, croyant les Sœurs en sûreté à Prince-Albert, avait cédé leur couvent à la garde métisse. Il se préparait lui-même à partir avec son personnel pour une maison proche de Batoche que Riel devait mettre à sa disposition. Aussi les religieuses trouvèrent leurs appartements occupés par les soldats et la salle de classe encombrée par les malles et les caisses qui devaient être expédiées le lendemain.

¹⁰¹ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 4. Le P. Morice écrit dans une série d'articles sur la *race métisse* dans la *Revue de l'Université d'Ottawa* (vol. VII (1937), p. 493) : « J'eus moi-même, quelque temps entre les mains, lorsque j'étais au *Patriote de l'Ouest*, l'original de leur journal détaillant comment, sur l'invitation de leurs amis de Prince-Albert, elles avaient tenté d'aller se réfugier à cette place alors bien défendue, mais avaient été interceptées en chemin par les émissaires de Riel et avaient été amenées à Batoche, où se trouvaient déjà tous les prêtres du pays. » Le Journal des Sœurs dit expressément qu'elles partirent sur l'ordre de la Mère Louise, qu'elles ne rencontrèrent ni homme, ni femme, ni enfant en chemin, et que le P. Fourmond était encore à Saint-Laurent et le P. Touze à Duck-Lake.

Riel, de son côté, ayant appris la fuite et le retour forcé des Sœurs, se crut obligé de modifier sa ligne de conduite à leur égard. Le jour suivant, après la messe, le P. Fourmond leur remit une lettre du chef, arrivée pendant la nuit. Celui-ci prétendait être animé des meilleures dispositions à leur endroit et être prêt à les protéger; mais, ajoutait-il, leur défiance envers les Métis et leur confiance « dans les ennemis de Dieu », qu'elles venaient de manifester en prenant la fuite, rendaient presque impossible la tâche de les défendre contre les Indiens étonnés, à moins qu'elles ne consentissent à se rapprocher de son quartier général. « Riel nous promettait que nous serions en sûreté à Saint-Antoine, écrit la religieuse, et il nous conseillait de nous y rendre le plus tôt possible, si nous le pouvions et surtout *si nous le voulions*. Le P. Fourmond était d'avis qu'il n'y avait qu'une chance de salut pour nous: celle d'accepter l'offre de Riel et de nous fier à sa promesse de protection ¹⁰². » Le P. Touze, qui venait d'arriver de Duck-Lake, se chargea de porter au chef métis une réponse affirmative et de le prier d'envoyer à Saint-Laurent les charrettes nécessaires pour le voyage, vu que le P. Fourmond n'avait plus de chevaux.

À deux heures les voitures arrivèrent; mais les charretiers refusèrent de charger d'autres bagages que la literie et la batterie de cuisine; les malles devaient rester à Saint-Laurent. Après la bénédiction du très Saint Sacrement, les Sœurs partirent escortées d'une demi-douzaine de Métis armés. « Nous étions prêtes à tout, lit-on dans la chronique, et pourtant, il faut bien l'avouer, la démarche que nous allions faire nous coûtait beaucoup et nous inspirait de vives inquiétudes. En effet, pourrions-nous compter sur la parole de Riel? Ses promesses de protection étaient-elles sincères? Nous fîmes de notre mieux pour chasser ces pensées ¹⁰³. »

Les religieuses arrivèrent vers six heures du soir au bac de Batoche. Depuis le dégel, c'était le seul endroit où l'on pouvait passer la Saskatchewan, aussi était-il attentivement surveillé: les missionnaires eux-mêmes ne pouvaient traverser pour administrer les derniers sacrements aux mourants sans une permission expresse du conseil. Beaucoup de Métis souhaitèrent la bienvenue aux nouvelles arrivées et quelques In-

¹⁰² Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 5.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 6.

diens en costumes burlesques vinrent gambader devant elles en signe de joie. Aleck Fisher leur donna l'hospitalité pour la nuit, car il était trop tard pour franchir la rivière. Le F. Piquet, qui les accompagnait, chercha refuge ailleurs. Quelques instants après, Riel arriva pour leur offrir ses respects; il leur assura que, si cette nuit-là elles devaient coucher sur la paille, le lendemain du moins elles trouveraient une maison plus convenable et un lit confortable. Le jour suivant, le P. Touze, encore maître de ses allées et venues, célébra la messe et, dans l'après-midi, le bateau fut prêt pour les transporter sur la rive droite.

Les guides les conduisirent à la maison de Xavier Letendre, dit Batoche, qui depuis quelque temps servait de résidence au chef métis et à Gabriel. C'était le plus bel édifice du village et les chambres qui leur étaient réservées étaient certainement les meilleures. Là elles n'auraient rien à redouter de la part des Indiens, car des sentinelles montaient la faction aux portes jour et nuit. Riel leur demanda si elles étaient satisfaites de leur nouveau logis. La Mère Mary Greene lui répondit que tout était parfait; mais elle lui fit observer qu'il leur était bien pénible d'être obligées de vivre au milieu de la cohue du camp et d'être condamnées à se passer de la messe et de la visite au Saint Sacrement. Riel répliqua qu'il comprenait la justesse de ses remarques et, tout en maugréant contre les Sœurs et les Pères, si difficiles à satisfaire, il partit pour aller chercher les PP. Moulin et Végreville qui revinrent avec lui.

Après avoir salué les religieuses, le P. Moulin leur proposa de venir s'installer au premier étage de son presbytère, disant que lui, le P. Végreville et le Frère pourraient se contenter du rez-de-chaussée. « On se gênera un peu mutuellement, ajouta-t-il, mais (que voulez-vous?), à la guerre comme à la guerre, n'est-ce pas ¹⁰⁴? »

Le lendemain, 19 avril, les Sœurs se rendirent à la mission Saint-Antoine pour la messe dominicale, avec l'intention d'y rester. Pendant l'office, le bruit se répandit que les soldats approchaient; à cette nouvelle les femmes et les enfants qui se trouvaient à l'église se hâtèrent de partir laissant les religieuses presque seules.

¹⁰⁴ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 7; Lettre du P. Moulin au P. Soullier, Batoche, 7 juillet 1885 (Archives de la Maison générale des Oblats de Marie-Immaculée, B, 2, Soullier).

Le jour suivant, Riel envoya chercher le P. Fourmond à Saint-Laurent et le fit comparaître devant le conseil. On lui demanda la raison de sa conduite et de son opposition aux décrets du gouvernement provisoire ¹⁰⁵. Le missionnaire répondit qu'il n'avait à rendre compte à personne de sa manière d'agir comme prêtre et qu'en toutes circonstances il se laissait guider par les dictées de sa conscience et non par les décrets du prétendu gouvernement provisoire. Riel, furieux de cette résistance ouverte, entra dans une violente colère, mais le P. Fourmond ne fut nullement intimidé par ses menaces. Comme la séance traînait en longueur et qu'il se faisait tard, il demanda à se retirer. Le chef alors, changeant d'humeur tout à coup, vint aimablement le conduire jusqu'à la voiture qui devait le conduire à Saint-Antoine. Cependant, avant de le quitter, il lui intima de nouveau l'ordre d'évacuer Saint-Laurent le plus tôt possible ¹⁰⁶.

À Saint-Antoine, personne n'attendait le P. Fourmond. Les Pères et les Sœurs furent réveillés en sursaut par le bruit de la porte ouverte avec fracas et le tumulte de voix d'hommes au dehors; mais tous furent heureux de recevoir cette visite, toute tardive qu'elle fût.

Le mardi matin, le P. Fourmond partit pour Saint-Laurent après la messe. Il revint le soir accompagné de Georgina Hudon, Basile Nisotew et Riguidel. Il avait été obligé de laisser là-bas toutes les caisses et les malles et s'était contenté de fermer à clef et de barricader les maisons et l'église ¹⁰⁷. Riel ne voulut pas lui permettre de rester jusqu'au lendemain pour consommer les saintes espèces. Cependant le P. Touze obtint l'autorisation de le faire. Le P. Fourmond préposa Notre-Dame de Lourdes et saint Joseph comme gardiens des biens abandonnés à la malhonnêteté du premier venu ¹⁰⁸.

(à suivre)

Jules LE CHEVALLIER, o. m. i.

¹⁰⁵ Lettre du P. Moulin, 7 juillet 1885.

¹⁰⁶ *Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 154.

¹⁰⁷ *Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus*, p. 8.

¹⁰⁸ Lettre du P. Moulin, 7 juillet 1885.

Chronique universitaire

RÉCEPTIONS.

Notre institution s'est réjouie profondément de l'élévation à l'épiscopat de l'ancien recteur de l'Université Laval, Son Excellence M^{gr} Alexandre Vachon, archevêque titulaire d'Achrida et coadjuteur d'Ottawa. Le jour de la consécration, plus de quatre cents convives, dont Son Éminence le cardinal Villeneuve, Son Excellence le délégué apostolique, une trentaine d'archevêques et d'évêques, les honorables Lapointe, Michaud, Cardin, Power, Godbout et Leduc, Son Honneur le maire d'Ottawa, et nombre d'autres personnalités ecclésiastiques et civiles, prirent part au banquet offert par l'Université en l'honneur de son futur chancelier.

Quelques jours plus tard, le nouvel archevêque a dit la sainte messe dans notre chapelle. Les étudiants, par l'entremise de MM. Maurice Chagnon et Alexander Ferguson, lui ont présenté leurs hommages d'affection et de filiale soumission.

Le sacre de Son Excellence M^{gr} Henri Belleau, vicaire apostolique de la Baie James, revêtait pour nous un caractère spécial de fête: le consacré fut élève de notre institution, puis professeur à nos facultés ecclésiastiques, tandis que le consécrateur, Son Éminence le cardinal Villeneuve, et les coconsécrateurs, Leurs Excellences NN. SS. Rhéaume et Guy, ont fait partie de notre personnel.

Un dîner intime a été offert au nouveau vicaire apostolique et à plusieurs de ses missionnaires, les RR. PP. Arthur Bilodeau, Paul Langlois, Damase Couture, Gérard Deschênes et Joseph Cyr.

M. Edward Sutfin, jeune professeur de philosophie à l'Université Fordham de New-York, rend visite à nos étudiants.

NOS REPRÉSENTANTS.

Le R. P. Recteur assiste à la consécration épiscopale de Son Excel-

lence M^{sr} Arthur Douville, à Saint-Hyacinthe, et à la première messe pontificale de Son Excellence M^{sr} Vachon, à Saint-Raymond.

C'est à Québec qu'a lieu la réunion annuelle de l'Association canadienne d'Enseignement postscolaire; membre du comité exécutif, le R. P. Recteur prend part à ces assises.

Les RR. PP. Henri Saint-Denis et Raymond Shevenell, ainsi que MM. Roger Saint-Denis et Rosaire Cousineau, sont présents au dîner annuel de la Société scientifique de l'Outaouais, sous les auspices conjoints de cette Société et de l'A.C.F.A.S. À l'issue du banquet, M. le docteur Donat Voghel, professeur à l'Université de Montréal et directeur des services de sélection professionnelle pour diverses entreprises commerciales et maisons d'éducation, expose avec maîtrise la question de « l'orientation professionnelle ».

FÉLICITATIONS.

Le R. P. Joseph Rousseau, procureur général des Oblats auprès du Saint-Siège, vient d'être nommé consultant à la Congrégation des Séminaires et Universités.

M. Jules Léger, journaliste au *Droit* et professeur à l'École des Sciences politiques, remporte le prix annuel du Press Club d'Ottawa.

Le R. P. Thomas Lamarche, O. P., auteur de plusieurs ouvrages de sociologie et d'économie politique et professeur à l'École des Sciences politiques, obtient le doctorat en sciences politiques (section sociale), après une brillante soutenance devant un jury composé de l'honorable sénateur Louis Côté, C. R., du R. P. Gustave Sauvé, docteur ès sciences sociales, et de M. Rosaire Cousineau, diplômé de l'Université Columbia et de l'École libre des Sciences politiques de Paris.

Après avoir passé deux ans à la faculté de droit canonique de l'Université Grégorienne, où il obtint sa licence, et après une troisième année à l'Université d'Ottawa, M. l'abbé René Bélanger, du diocèse de Chicoutimi, défend avec très grand succès une thèse extrêmement fouillée

sur « la dime ecclésiastique », devant les RR. PP. Arthur Caron, Gustave Sauvé, Vincent Caron, André Guay et Désiré Bergeron. Il recevra son diplôme de docteur en droit canonique en juin prochain.

LES PUBLICATIONS SÉRIÉES.

Le huitième volume de cette collection vient de paraître: *La Nature et la Grâce chez Paul Bourget*, par le R. P. Séverin Pelletier, professeur à la faculté de philosophie. Nous risquerions de blesser la modestie de notre confrère si nous disions le bien que nous pensons de son ouvrage, dont les chapitres s'intitulent *À vol d'oiseau — la Science et la Foi — les dispositions naturelles et la Grâce — la corruption de la Grâce par la Nature — l'Art et la Grâce*.

COURS ET CONFÉRENCES.

Le R. P. Arthur Caron, vice-recteur et doyen de la faculté de droit canonique, est chargé du cours de droit public de l'Église à la faculté de droit et à l'École des Sciences sociales, économiques et politiques de Laval.

Lors d'une réunion de la Société thomiste de l'Université, le R. P. Allen MacInnes, professeur de dogme au Scolasticat Holy Rosary, des Oblats de langue anglaise, traite « *De natura sacrificii missæ* ».

La Société des Débats français invite le R. P. Noël Mailloux, O. P., à exposer devant les étudiants « le problème de la sélection et de l'orientation professionnelle ».

Au cours d'une série de conférences, à l'Université Queen's de Kingston, sur le Canada français, le R. P. Henri Saint-Denis donne une causerie intitulée « *French Canadian Educational Ideals* ».

La Société historique d'Ottawa a tenu dernièrement deux réunions: le R. P. Edgar Thivierge esquisse la carrière de « l'intendant Dupuis », et M. Léo Rossignol rappelle « les origines de la ville de Hull ».

Du poste radiophonique CKCH, le R. P. Lorenzo Danis, professeur de sociologie au Séminaire universitaire, parle de « la condition des

ouvriers au Canada ». Le révérend père assiste à la Journée catholique organisée, au Cap-de-la-Madeleine, par les directeurs des retraites fermées, et lit un rapport sur « la rémunération chrétienne du travail ».

Au congrès annuel des instituteurs et institutrices des écoles primaires d'Ottawa, le R. P. René Lamoureux, principal de l'École normale, fait une conférence sur « la formation religieuse à l'école ».

L'Université a apporté sa contribution aux fêtes commémoratives du troisième centenaire de Jean Racine. Lors d'une séance organisée par la Société des Débats français, M. Fulgence Charpentier, censeur de la presse au Canada, donne un travail très intéressant sur « le théâtre psychologique de Jean Racine »; et, outre un programme musical exécuté par le Quatuor universitaire, quelques élèves de M^{lle} Lucille Gagné, professeur de diction à l'École de Musique et de Déclamation, interprètent des extraits substantiels d'*Andromaque*, d'*Iphigénie* et de *Bérénice*.

Parmi les nombreux travaux présentés au congrès annuel de l'Association d'Éducation d'Ontario (O.E.A.), à Toronto, le R. P. René Lamoureux, principal de l'École normale, discours sur « The Training of Teachers », et le R. P. Henri Saint-Denis aborde « The Problem of Sterilization ».

Les membres de la Société des Conférences ont le plaisir d'entendre l'honorable juge Ferdinand Roy, doyen de la faculté de droit de l'Université Laval, dans une délicieuse causerie sur « Louis Veillot, homme charmant, d'après sa correspondance ».

DÉCÈS.

L'Université ne saurait taire son deuil à l'occasion de la mort prématurée de Son Excellence le gouverneur général du Canada, lord Tweedsmuir. Il sera difficile de trouver un remplaçant qui commande autant de respect et d'affection par les qualités d'esprit et de cœur. Nous extrayons quelques lignes d'un article paru dans le journal de nos étudiants, *la Rotonde*:

Nous avons la conviction de perdre en la personne de lord Tweedsmuir un excellent agent d'une saine unité nationale et un diplomate averti qui avait une juste compréhension de notre évolution politique.

Écrivain de marque et prolifique, orateur distingué, homme d'une très vaste culture, il ne cachait pas son admiration pour la culture latine et la philosophie thomiste, qu'il jugeait nécessaire à la reconstruction de l'ordre social.

La personnalité et la carrière de lord Tweedsmuir sont une inspiration pour notre jeunesse universitaire. Dignité de vie, charme personnel, simplicité de manières, sens chrétien du devoir, largeur d'esprit, tact professionnel, voilà autant de qualités qui constituaient cette noble figure, ce parfait gentleman que fut John Buchan.

Le 29 janvier dernier, mourait à Rome le R. P. Joseph Gredt, O. S. B. Il a produit une œuvre philosophique remarquable à laquelle puisent nos élèves des facultés ecclésiastiques depuis près de vingt ans. On a écrit récemment de ses *Elementa: Quod opus doctrinam thomisticam genuinam et integram sermone luculento et accurato reddere et optimum esse instrumentum philosophiæ elucidandæ omnes consentiunt*. Sur la tombe de ce religieux aussi modeste que savant, nous déposons l'hommage de nos prières et de notre admiration. R. I. P.

MUSIQUE ET THÉÂTRE.

Un événement musical de première importance dans la capitale a été le récital de M. Roger Filiatrault, professeur de chant à l'École de Musique. M^{lle} Marguerite Soublière, professeur de piano à la même École, contribua, elle aussi, au succès de ce concert.

Le drame bien connu d'Emmett Lavery, *The First Legion*, traduit de l'anglais par Jean Sylvain, est interprété par les élèves de langue française de l'Université, sous l'experte direction de M. Léonard Beaulne.

LA SAINT-THOMAS.

Comme de coutume, la fête de saint Thomas d'Aquin est l'occasion de multiples dissertations et disputes scolastiques, en plus de programmes musicaux variés.

Au cours d'une séance préparée par les élèves de l'Institut de Philosophie, les travaux suivants sont présentés: « la mission du philosophe,

selon Platon », par M. Lucien Lamoureux; « The Doctrine of St. Augustine », par M. Orloff Dorion; « le philosophe, d'après saint Thomas », par M. Luc Couture; « la jeunesse intellectuelle devant le XX^e siècle », par M. Claude Châtillon.

Au Collège Bruyère, M^{lle} Georgette Boudreault parle de « la Philosophie et les Sciences expérimentales »; M^{lle} Claire-M. Rouette, de « la nécessité de l'autorité dans la société »; M^{lle} Béatrice Boucher, des « relations de l'Église avec l'État ».

Plusieurs thèses sont exposées et discutées par les étudiants des facultés ecclésiastiques: « *Utrum Christus Petro Primatum dederit?* » par le R. F. Henri Gratton et M. l'abbé Joseph Lambert; « *Regula temperantiæ sumenda est secundum necessitatem vitæ præsentis* », par les RR. FF. Germain Lesage et Armand Turcotte; « *Substantia non est figmentum mentis, sed vere modus essendi* », et « *Actio et potentia agendi in creaturis sunt accidentia realiter a substantia distincta* », par les RR. FF. Eugène Marcotte et Vincent Prince, et M. Paul Lemieux.

Les élèves du Collège Notre-Dame lisent divers travaux: « The Problem of the Union of the Soul and Body », par M^{lles} Leona Kennedy et Jeanne Smith, « l'âme humaine est spirituelle », par M^{lles} Rita Laframboise et Térése Gauthier, « The rôle of the Senses and the Intellect in the acquisition of knowledge », par M^{lles} Geneviève Bénéteau et Mary McKenzie.

Enfin, les philosophes de la faculté des arts offrent leurs hommages au Docteur angélique: M. Marcel Rochon discours sur « la certitude des sens externes »; M. Alexander Ferguson sur « Faith and Evolution »; M. Roger Larivière sur « la Providence et le mal »; M. René Monty, sur « Active Resistance against Despotic Government ».

DÉBATS.

MM. Thomas Joyce et William Davidson sont les porte-parole de l'Université dans une dispute publique avec des délégués de l'Université Western Reserve, de Cleveland. Voici le libellé du débat: « Resolved that the United States should follow a policy of strict economic and mil-

itary isolation toward all nations outside the Western Hemisphere engaged in armed international or civil conflict. »

Sur le même sujet, MM. Martin McGoey et John Scahill discutent avec les représentants de l'Université Washington and Jefferson.

Dans les débats interuniversitaires de langue anglaise avec les Collèges Loyola et Bishop, sur la question « Resolved that the St. Lawrence Waterways Project will be beneficial to Canada », nos représentants, MM. John Beahan, Giles McCarthy, William Boss et Terence O'Donnell, remportent la palme.

Cette année, la discussion finale, pour le championnat de l'Inter-university Debating League of Canada, eut lieu entre Ottawa et l'Université McMaster, et nos élèves gagnèrent la coupe.

Des orateurs du Montreal Junior Board of Trade prennent part à un débat avec deux de nos étudiants, MM. Arthur Pard et Michael Anka, sur la question « Resolved that the influence of woman has contributed more to civilization than that of man ».

Quatre élèves de notre institution, MM. John Beahan, William Boss, James Williamson et Leonard McDonough, participent à dix débats interuniversitaires aux États-Unis, où ils se mesurent avec des orateurs des universités St. Lawrence, Colgate, Princeton, Fordham, Vermont, Maine, New York, Boston, Pennsylvania, et du Collège St. Michael, de Winooski.

En vue du trophée Villeneuve, Québec, Montréal et Ottawa étudient le problème suivant: « Notre vingtième siècle! Grandeur ou décadence? » MM. Yvon Beaulne, Maurice Chagnon, Jean-Louis Pratte et Raymond Bériault sont nos représentants. Pour la quatrième fois en moins de dix ans, Ottawa gagne le trophée.

AUX « ANCIENS ».

Le conseil de la Société des Anciens de Langue française de l'Université a décidé de convoquer une réunion générale pour le 23 et le 24 mai prochains.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

NAZAIRE FAIVRE. — *Jésus en Galilée. Jésus-Lumière-Amour*. Paris, P. Le-thiellieux, Éditeur, 1938. In-12, 408 pages.

Heureux signe des temps, beaucoup de chrétiens se remettent à la lecture de l'Évangile! Ils aiment à en parcourir le texte, mais également à fréquenter un commentaire autorisé. Le saint Évangile ne se comprend bien, lui aussi, que remis dans le cadre des événements qu'il raconte, expliqué par l'ensemble des sciences auxiliaires de l'exégèse chrétienne. Encore faut-il que tout cela soit présenté sous une forme claire et attrayante, dans un style vivant et fidèle au texte. Le lecteur de culture moyenne se plaît à revoir le récit des scènes évangéliques replacées dans le milieu où elles se sont déroulées, afin de mieux en pénétrer le sens et d'en retirer un profit spirituel plus profond.

Beaucoup seront heureux de trouver une aide salutaire dans ce nouvel ouvrage, dû à la plume alerte et féconde de Nazaire Faivre. Il fait partie d'une série: *Jésus, Lumière, Amour*; c'est le troisième volume, qui embrasse toute la grande année de l'évangélisation triomphante de Jésus en Galilée. Cet exposé met dans un relief plus saisissant le texte inspiré et donne une vue plus complète de l'apostolat du divin Sauveur.

A. F.

* * *

EDWARD MONTIER. — *La Religion est-elle l'opium du peuple?* Paris, Éditions « Éducation intégrale ». In-12, 224 pages.

Ces pages d'apologétique doctrinale et historique défendent à la fois la théologie catholique et les applications que l'Église en a tirées contre la calomnie et l'incompréhension. La thèse est présentée sous forme de controverse entre un éducateur chrétien et l'un de ses anciens élèves, fils de noble, que la misère du peuple a conduit au communisme.

Les hommes d'action liront cette étude avec intérêt et profit.

J.-É. C.

* * *

Abbé THELLIER DE PONCHEVILLE. — *Dieu et la guerre*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1939. In-12, 31 pages.

Plaquette très opportune. D'abord la plainte de l'homme en face de la calamité de la guerre. Puis, les réponses de Dieu: *Pourquoi vous-mêmes avez-vous permis la guerre? — Avez-vous tous prié pour le maintien de la paix? — Regrettez-vous d'avoir été créés libres? — Voudriez-vous qu'à coup de miracles votre liberté soit sup-*

primée? — Le respect du Décalogue eût assuré le règne pacifique du droit — L'Évangile pouvait vous faire vivre en frères — Le mal que vous faites, Dieu le tourne à votre bien — Sans Dieu, la guerre deviendrait plus cruelle — Si vous saviez quel est Celui qui peut vous apporter la paix!

Ces pages sont bien pensées, bien écrites et dignes d'être méditées. Elles éclaireront maints esprits, fortifieront les volontés et rapprocheront de « Celui qui peut (nous) apporter la paix ».

L. O.

* * *

ACH. DESBUQUOIT, Barnabite. — *Avec Dieu toujours aux champs comme à la ville. Pour vivre notre foi en Dieu présent en nous.* Paris, P. Lethielleux, Libraire-Éditeur, 1939. In-12, 138 pages.

Livre d'une doctrine simple et pratique, offrant d'heureuses suggestions pour tous les états de vie. Point de formalisme ou de fausse piété, mais des règles claires qui aident à introduire le surnaturel le plus authentique et le plus fécond dans toutes les actions. La première partie de l'ouvrage traite du fait et de la nature de la présence de Dieu. La deuxième montre comment utiliser la sainte présence de Dieu: plus près de Dieu par la prière, le travail et la besogne journalière, l'accomplissement du devoir, la conformité au vouloir divin, même par les soins d'hygiène et de santé physique.

L. O.

* * *

AD. GOUTAY. — *La croisade du bonheur à la suite de Marie. Élévations contemporaines sur le Magnificat.* Tournai, Paris, Éditions Casterman. In-16, 90 pages.

Brochure qui enseigne le chemin du bonheur à la suite de Marie. Le texte du magnificat inspire les considérations. Par ce procédé littéraire, l'esprit est soutenu dans une atmosphère de surnaturel. Cependant ces *Élévations* ne présentent rien de bien original. « Parce qu'elle (Marie) n'a jamais eu d'autre volonté que celle de Dieu, sa joie était inaccessible à tout obstacle... Obéissant toujours, elle chantait toujours la gloire de Dieu, et chantant toujours la gloire de Dieu, elle était toujours heureuse » (p. 81-82). Voilà le chemin du bonheur que Marie nous enseigne.

M. G.

* * *

M^{sr} ÉMILE YELLE, S. S. — *Mes ordinations.* Montréal, Grand Séminaire, Granger Frères, 1938. In-12, 315 pages.

Tout un parfum d'encens s'échappe de ce livre. Dès la première page nous débouchons en plein sanctuaire, au pied de l'autel, face au souverain Prêtre, Évangile, pontifical et livre pieux en main, pour une retraite préparatoire à la prêtrise. Un ferveur sacerdotale anime l'âme chargée d'onction du prédicateur. Les dons les plus précieux de l'expérience, du prestige et du zèle, les clartés de la foi, les fermes soutiens de la théologie sont mis au profit de lévites bien disposés, dans les plis réguliers d'une phrase vive et harmonieuse. L'eau pure de la doctrine jaillit de source, fraîche et abondante. Les graves sujets concernant le prêtre, aspects sublimes de sa vocation, étendue de ses charges et vertus de son état, constituent la trame serrée du développement. Et la force du souffle et l'élégance de la parole, fruits de la piété et de la distinction, entraînent l'auditeur. Cela peut tenir lieu de modèle pour les retraites du genre à préparer, à suivre ou à utiliser à l'heure de la lecture spirituelle. Séminaristes et prêtres y prendront plaisir, y trouveront lumière, regain de vigueur et nourriture.

P.-H. B.

* * *

ALFRED BERNIER, S. J. — *Un Cardinal humaniste. Saint Robert Bellarmin, de la Compagnie de Jésus, et la Musique liturgique.* Montréal, 4260, rue de Bordeaux; Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1939. In-8, XXV-307 pages.

On considère ordinairement chez saint Robert Bellarmin le profond théologien et le controversiste éminent. Le présenter comme musicien et l'un des plus grands réformateurs de la liturgie catholique au seizième siècle, voilà certes un aspect original de sa physionomie. Le R. P. Bernier, docteur de l'Institut pontifical de Musique sacrée de Rome, traite ce sujet de main de maître.

Une introduction substantielle prépare à mieux comprendre le milieu dans lequel le saint dut exercer son zèle apostolique; trois grandes forces s'étaient disputé le terrain de la musique religieuse: la Renaissance et le protestantisme, s'efforçant d'émousser par tous les moyens le sens religieux, et l'esprit nouveau du concile de Trente. . . Dans les trois premiers chapitres, l'auteur précise avec soin l'activité musicale de Bellarmin: on le suit en Toscane, au collège des Jésuites, et à Rome avant le cardinalat. Puis un fort chapitre sur *l'enseignement de Bellarmin*: c'est une étude approfondie des principales idées du saint docteur sur les textes liturgiques et la musique d'église sous toutes ses formes, étude couronnée par des conseils et des directions, adressés aux chœurs, qui restent aujourd'hui encore d'une singulière actualité. Les deux derniers chapitres révèlent le législateur de la musique sacrée, d'abord à l'archevêché de Capoue, puis à la Congrégation des Rites. Bellarmin considère toujours la musique comme partie intégrante de la liturgie: il s'en occupe pour autant qu'elle sert ou peut servir celle-ci.

Ce beau travail sur l'humanisme d'un cardinal qui fut « une gloire de la Toscane, sa patrie, de la Compagnie de Jésus dont il fut le fils très fidèle, et de l'Église qui a récompensé ses vertus et ses incomparables services en le canonisant et en le proclamant docteur », est surtout remarquable par son envergure. L'érudition et le caractère scientifique qu'il manifeste témoignent de la formation solide de l'auteur, acquise auprès des maîtres les plus compétents. D'une littérature dénuée de prétention, il intéresse vivement non seulement les liturgistes et les musiciens, mais aussi les humanistes et les historiens.

Puisse cet ouvrage, véritable Somme de la musique d'Église au seizième siècle, jouir de toute la faveur qu'il mérite; car, au dire d'un critique musical des plus avertis, M. Frédéric Pelletier, « c'est un livre que tous les musiciens, même ceux qui ne sont pas d'église, liront avec autant de jouissance que les religieux. . . un ouvrage qui devrait être lu et par les religieux et par les laïcs ».

F. A.

* * *

FRANCISCO DE COSSIO. — *Manolo.* Traduit de l'espagnol par Pierre Blaizot. Paris, Librairie Plon, 1939. In-12, IV-133 pages.

L'écrivain espagnol Francisco de Cossio consacre ces pages à la mémoire de son fils Manolo, tombé héroïquement à dix-neuf ans, durant la guerre civile, à Quijorna. La jeunesse qui combattit pour Franco s'y retrouve dans ses aspirations, ses révoltes, ses luttes et ses sacrifices. Avec une poignante lucidité, l'auteur fait le bilan de la classe moyenne, de cette bourgeoisie travailleuse et digne, qui, attaquée de partout, s'attendait à disparaître, lorsque d'un seul élan ses fils se sont levés pour la sauver. Le chapitre sur la Castille, entre autres, révèle une singulière pénétration des hommes et des choses, de leurs attaches dans l'histoire. Les lignes finales redisent avec pathétique l'angoisse des

mères: « . . . Dans le monde toutes les grandes entreprises ont été élaborées par des hommes connus; mais ce sont les inconnus qui les ont réalisées. Les hauts faits d'un pays appartiennent totalement aux hommes inconnus. Mais il y a quelqu'un qui connaît l'homme inconnu: c'est la mère. La mère, entre quatre murs, sent toutes les palpitations, les soucis, les douleurs, les inquiétudes de la guerre. Elle les sent à travers un cas individuel, son fils. Don sublime! Pour la mère, toute la guerre tourne autour du fils . . . Il n'y a pas un seul soldat inconnu pour sa mère. Et toutes les mères espagnoles, dans une oraison commune, prient pour la gloire de tous! . . . Et là-bas, au fond des églises, les mères trouvent l'unique consolation possible! « Ils sont au ciel, ils sont mieux que nous! . . . »

L. O.

* * *

JOSEPHUS N. GÜENECHEA, S. I. — *Principia Iuris politici*. Volumen primum. Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1938. In-8, 325 pagina.

Les principes généraux de droit politique exposés dans ce volume ont pour objet de mieux faire connaître, surtout aux ecclésiastiques, la doctrine de l'Église catholique sur l'État et les problèmes qui en découlent. Beaucoup de prêtres reconnaissent de bonne grâce avoir quelque besoin de compléter ou de rectifier leurs notions un peu flottantes sur les questions du droit public et constitutionnel. L'on sait d'ailleurs que la grande majorité des publicistes contemporains jugent le plus souvent les problèmes du droit à la lumière d'une philosophie positiviste ou socialiste, rarement d'après les données de la philosophie traditionnelle et chrétienne.

Il ne faudrait pas croire que l'ouvrage soit un traité complet; c'est plutôt un manuel précis qui pourrait facilement s'adapter aux programmes des séminaires. La méthode de l'auteur s'inspire de la forme scolastique. Bien que les applications concrètes soient souvent mentionnées pour illustrer les théories générales, ce sont toutefois ces dernières qui obtiennent les plus longs développements.

La matière est répartie en deux volumes; le premier seul a paru, et le second est sous presse. Les seize chapitres du présent tome traitent de la nature de l'autorité politique et de l'origine de l'État, des formes diverses de gouvernement, enfin, du pouvoir législatif.

Ainsi ce travail reproduit, à la lumière des principes catholiques, à peu près tous les problèmes de droit politique. Il s'impose à l'attention de tous ceux qui sont assez familiers avec la langue latine et qui cherchent en cet ordre d'idées un guide sûr et suffisamment élaboré.

D. B.

* * *

OSCAR NEWFANG. — *World Federation. Fédération universelle*. Traduit par Pierre Gault. New York, Barnes & Noble, Inc., 1939. In-8, XI-117 and V-121 pages.

Ce travail se présente comme une « requête pour une fédération de toutes les nations comme étant le moyen le plus pratique pour obtenir une paix mondiale permanente ». L'auteur croit découvrir dans l'histoire que les conditions nécessaires à cette fin sont l'unité politique et la liberté économique. Il applique ensuite ces deux principes à l'ensemble des États. « On y discute la Société des Nations, qui fut la première tentative, dans l'histoire du monde, pour unir toutes les nations. On y indique les raisons de ses échecs et de l'impuissance dans laquelle elle se trouve. On y discute les méthodes par lesquelles la Société des Nations pourrait être transformée en une autorité mondiale, puissante et acceptable, en devenant une fédération universelle. » Les

pouvoirs de cet organisme seraient les suivants: « finances provenant directement par moyens de taxation; indépendance; paiement des forces fédérales effectué par le pouvoir central, et non par les États-membres; système monétaire universel sous le contrôle de la fédération et l'établissement d'un régime économique ».

Le moyen que préconise l'auteur pour établir un ordre international parfait n'est autre que celui d'un *super-État*. Celui-ci gouvernerait les États comme ces derniers régissent les peuples. Cette conception, en bonne philosophie, est inadmissible pour autant qu'elle dénie aux nations le droit ou au moins l'opportunité de subsister en corps politique indépendant. Les États peuvent bien se joindre, ils ne doivent pas se mêler. Une Société des Nations qui absorberait l'autorité des divers gouvernements serait à la fois impraticable et inacceptée. Mais, souveraines, les nations ne peuvent être totalement étrangères ni indifférentes les unes aux autres; elles doivent souhaiter une ligue des nations destinée à régler les rapports internationaux dans l'ordre et la justice, la paix et la charité. La coordination, et non la subordination de leurs volontés souveraines, est la règle. C'est en ce sens, croyons-nous, et non pas dans celui de l'auteur que doit être cherchée la vraie solution au difficile problème d'une paix mondiale permanente.

D. B.

* * *

ROBERT STOCK. — *Traité des Approximations numériques*. Montréal, École des Hautes Études commerciales, 1938. In-8, 115 pages.

Après avoir complété l'étude des nombres rationnels, entiers et fractionnaires — *Traité d'Arithmétique* . . . *Les Nombres rationnels* (Montréal, École des Hautes Études commerciales), — monsieur Stock présente un ouvrage se rapportant aux quatre opérations fondamentales de l'arithmétique: *Traité des Approximations numériques*.

Le livre s'adresse d'abord aux élèves non initiés aux éléments de l'analyse infinitésimale.

Nous devons féliciter l'auteur d'avoir ajouté à la clarté de l'exposition des exemples numériques toujours appréciés par les esprits moins spéculatifs. D'ailleurs, les applications pratiques ne sauraient nuire à la compréhension de la théorie.

Le chapitre premier du présent *Traité* expose les principes généraux relatifs aux approximations numériques. Deux problèmes fondamentaux se présentent: à partir des erreurs des données, calculer l'erreur maximum pouvant affecter le résultat; fixant l'erreur pouvant affecter le résultat, déterminer les limites des erreurs se rapportant aux données.

Le problème étant posé, M. S. l'applique successivement aux quatre opérations de l'arithmétique. De ce travail jaillissent les formules des erreurs, réunies par l'auteur en un tableau ordonné. C'est la matière du deuxième chapitre.

L'intérêt de ces pages est notable. On constate le degré de précision des données proposées aux jeunes cerveaux de l'école primaire ou secondaire: par exemple, $\pi = 3.1416$. On y voit également sur quelles bases solides se développent les principes de l'analyse.

Nous souhaitons la suite de ces productions de monsieur le professeur Stock qui a l'avantage de connaître parfaitement les besoins de ses élèves canadiens.

À ceux qui désirent approfondir davantage l'étude des approximations numériques nous conseillons les ouvrages suivants: *Theory of Errors and Least Squares*, par Weld (MacMillan), et *Calcul des Probabilités et Théorie des Erreurs*, par Woodward (Presses universitaires de France).

L. O.

JEAN PHALIER. — *Sous le Choc de Satan*. Roman. Paris, Maison de la Bonne Presse. Format 18 x 10, 221 pages.

Le communisme avance... le communisme sape... le communisme détruit... Il n'est pas de milieux populaires, ouvriers ou paysans, qui ne doivent craindre les morsures de l'hydre rouge. *Sous le Choc de Satan* expose le fait: le communisme, débordement infernal, veut bolcheviser les campagnes. Il met son sort entre les mains d'un instituteur sans vergogne. À Lernes, la tentative échoue, parce que le curé, jeune et averti, monte la garde. L'Église et son clergé, disons-le, forment la digue contre laquelle déferle en vain le flux poisseux de la vague moscovite. Mais à Lagny, le terrain lui est propice. La valeur morale de la population est affaiblie. Il n'y a pas bien longtemps encore, le socialisme a fait des siennes, et, quoique battu, il a laissé un ferment propre à toutes les décompositions. Les paysans sont divisés. Le curé est ancien et a subi bien d'autres défaites; aujourd'hui la lutte l'effraie un peu. Le parti de l'ordre se laisse entamer par de fallacieuses promesses. Tant et si bien que la commune entière devient un vrai paradis bolcheviste. Pour un temps seulement. Car les yeux se dessillent, la réaction s'accomplit et l'ordre est rétabli; non cependant sans laisser de tristes épaves. Tout cela est agréablement raconté. Les épisodes sont d'un pathétique poignant. *Sous le Choc de Satan* porte la franchise d'un témoignage. Il éclairera sur les doctrines du communisme, qu'il faut combattre.

H. M.

* * *

CHARLES SILVESTRE. — *Mère et Fils*. Paris, Librairie Plon, 1938. In-12, 286 pages.

Un roman d'après-guerre. La situation de madame Mareilles est créée par le grand dérangement. Le maître du domaine des Allois et deux de ses fils sont tombés à Verdun. Il ne reste à la maison que la mère — « une terrible femme » — et le cadet, Claude. Autant dire que celui-ci n'y est pas. Peut-être qu'en prévision du fait que trois hommes auraient dû normalement voir aux travaux de la terre, l'avait-on dirigé vers une carrière scientifique. Mais arrive la catastrophe, et madame Mareilles veut ramener aux Allois le dernier fils, qui est déjà pris ailleurs par l'esprit — ses études — et par le cœur — Olga Smeden. Tout le débat est là. La mère va-t-elle réussir à détacher le jeune homme des entraves qui le retiennent au loin? Elle est admirable dans sa détermination de tenir et de sauver le domaine. D'autre part, peut-on blâmer Claude? Il ne se hâte pas de revenir, soit! Mais il n'était pas supposé être là. On ne change pas un homme du jour au lendemain. D'un aviateur qui vient de battre tous les records, et dont les journaux répètent le nom autour du globe, on ne fait pas un régisseur terrien dans les vingt-quatre heures. D'aucuns s'impatientent et sont près de traîner aux gémonies ce vrai héros, mais dans un autre milieu que celui où l'on voudrait le voir. Madame Mareilles, semble-t-il, a la meilleure tactique: tenir aux Allois, aimer son fils comme une véritable mère, ne lui refuser son consentement ni pour la poursuite des progrès industriels ni pour son mariage avec Olga. Cependant elle ne cesse de lui chanter les beautés de la terre et les joies saines qu'elle procure: « Ce soir, chers amis, je veux appeler l'espérance. Nous avons encore quelques sujets de bonheur: un bon fruit sur une belle branche, des animaux qui nous donnent leur secours et leur amitié d'animal, l'ordre exemplaire de nos abeilles, une fontaine d'eau vive, nos musiciens préférés, nos lectures après le travail, le silence insupportable à beaucoup, le silence qui nous permet d'entendre frémir un arbre, chanter un oiseau. Le silence et l'immobilité vivante, où nous mesurons mieux notre destinée. Nous avons encore ces joies. » Cette philosophie produira l'effet désiré. Claude abandonnera sa carrière, brisera — combien

tragiquement! — avec Olga, retrouvera la foi aux pieds du cher abbé Grandier, et... « La nuit commençait à tomber; une brume immense montait du sol et Claude croyait voir au loin des ombres d'oiseaux qui se perchaient sur des ombres d'arbres. Penché au volant, il s'en allait dans la hâte du retour. Il vit soudain s'allumer dans les ténèbres les lampes de la grande salle. Une main rayonnante soulevait le rideau d'une fenêtre. À cette lumière, il entra dans la maison. »

Charles Silvestre vient de réaliser une œuvre forte qui continue l'hymne à la gloire de la terre de France. Il reprend pour le lancer à la relève le chant mâle des glorieux devanciers d'avant-guerre: *la Grande Armée, les Oberlé, la Terre qui meurt*.

H. M.

* * *

URBAIN MILLY. — *Avec le Sourire...* Paris, Tournai, Casterman. In-8, 112 pages.

« Où je prends mes histoires? Mais dans la vie courante; je regarde, j'écoute, et celles que je raconte ne sont pas les plus vertes... » C'est M. Milly qui nous apprend ainsi, dans son livre *Avec le Sourire...*, où s'abreuve son imagination féconde. Et dans ses récits on rencontre la reine Astrid qui se nomme elle-même une maman comme les autres; l'abbé Ch. qui est une espèce de saint sans auréole; un bambin qui saigne du nez et dont la petite sœur ne veut pas déranger la maman qui « fait son billard »; des fillettes aux membres meurtris et transis de froid, assises dans l'encoignure d'une porte cochère; une mère qui faillit mourir sans les sacrements pour obéir « aux règlements » d'un hôpital; des gens qui « votent » pour le veau le vendredi; un gosse criminel qui « lisait trop »; une guenon qui donne une leçon à des mamans, etc.

Ce sont des histoires; oui, mais il y a quelque chose de plus, et c'est ce quelque chose qui compte. Combien de réflexions sur notre monde moderne si « civilisé », combien de leçons venues de toutes parts, combien de pénibles constatations qui nous font voir la légèreté de la vie contemporaine!

L'auteur passe à travers ces histoires *avec le sourire...*, « avec le sourire intrépide qui rassure les faibles, avec le sourire doucement apitoyé qui caresse la douleur, avec le sourire aimablement moqueur qui reprend la sottise, avec le sourire indulgent qui accueille la confiance, avec le sourire reconnaissant qui récompense le geste affectueux... »

Toutes ces nouvelles sont d'une saveur remarquable et jettent dans l'âme du lecteur une provision de bonne humeur, d'optimisme, de vaillance et de courage en face des misères de la vie.

Le style est léger et entraînant comme il convient à ce genre de littérature. À la lecture de ses pages, on aime M. Milly et on découvre en lui le frère un peu plus jeune de ce grand apôtre qu'est Pierre l'Ermite.

J.-A. T.

* * *

I. J. DE COULOMB. — *Les Yeux de l'Amour*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1936. In-12, 203 pages.

II. MARIE ALLO. — *Dans le Vent Salé d'Armor*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1938. In-12, 204 pages.

III. PIERRE L'ERMITE. — *L'Homme qui approche...* Paris, Maison de la Bonne Presse, 1938. In-12, XIII-191 pages.

IV. MARIE BARRÈRE-AFFRE. — *Le Balcon sur le Désert*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1938. In-12, 205 pages.

Comme d'autres séries éditées par la Maison de la Bonne Presse, la collection de romans le Ruban bleu paraît sous le signe de la croix, dans un but d'apostolat: *Adveniat regnum tuum*. Les volumes que nous venons de parcourir laissent entrevoir un nouveau succès. Ces romans ne sont pas de pures fictions; ils présentent la vie catholique telle qu'elle peut et doit être vécue: vie continue, difficile quelquefois, encore que douce et consolante; vie dominée par des principes qui tranchent toujours sur la chair tombée. Ils sont émetteurs d'émotions saines qui empoignent quand la foi du lecteur est agissante. Les bibliothèques de paroisses, de patronages, de maisons d'éducation trouveraient avantages et profits à pourvoir leurs habitués de ces ouvrages.

I. Ceux qui connaissent *les Yeux éblouis*, *l'Erreur de Jacqueline*, *l'Invisible Main* de Jeanne de Coulomb ne seront pas surpris de trouver *les Yeux de l'Amour* dans la collection le Ruban bleu. Ici, c'est le triomphe de la charité. Françoise Hervier de Rozelin, fille d'un ancien bâtonnier de Paris, devenue orpheline, a besoin de travailler. Elle entre comme infirmière dans une famille désunie et déséquilibrée. Il va lui falloir de la patience et du tact; mais en suivant les conseils d'un excellent prêtre, elle trouve la formule qu'il faut: tout voir avec *les yeux de l'amour*. En soignant les enfants, Françoise en impose à la vieille tante, mauvais génie de la maison, à la bonne, imbue de préjugés, qui étaient des ennemis dans la place. La maman est trop frivole, sa sœur trop moderne pour seconder l'infirmière. Reste le vieil oncle, ancien tuteur, perdu dans ses recherches historiques, et qui d'ailleurs a abdiqué depuis longtemps tout contrôle en faveur de l'acariâtre M^{me} Marcos. C'est elle, en définitive, qui bat la marche céans. Par moment, la vie est intenable pour Françoise, qui est tentée quelquefois de rendre sa coiffe à la maîtresse. C'est l'ascendant qu'elle a acquis sur les deux enfants, victimes innocentes de la tragique situation, qui la retient. Les quitter? Elle entendrait toujours ces petites voix plaintives redire « Moïselle ». Elle persiste donc, et, à la fin, sa douceur effrite le bloc: la maman reprend conscience de ses devoirs, le vieil historien trouve un reste d'énergie pour défendre l'infirmière contre la virago qui est la dernière à se rendre. Quand l'ordre et la paix sont rétablis au château d'Argelès, l'amour, dans la personne du « chauffeur qui se rendait à Arrens », viendra chercher celle qui savait toujours regarder avec *les yeux de l'amour*.

II. Voilà un roman qui devrait jouir d'une grande vogue chez le peuple canadien. Car il se trouve sur ce continent nord-américain des milliers de familles dont les ancêtres ont respiré *le vent salé d'Armor*. L'un de nos poètes, William Chapman, soulignait le fait dans un chant par trop oublié dont il voulait faire notre hymne national: « Sortis de la vieille Armorique, Nos pères, marins et soldats . . . » Les types du terroir breton se retrouvent encore chez nous: gens de contrastes, vifs de gestes et de paroles, mais bons enfants. Le curé disait: « Mes Cancellais sont au fond de bons chrétiens. Seigneur, prenez-les en pitié, ils en sont dignes. » Leur langue est savoureuse, et l'on perçoit des expressions qui ont cours en notre pays. Dites-moi si cette scène n'est pas d'ici: — Ainsi, Méloir, tu me dis qu'il n'a pas jeté un sort sur toi et que j'ai gaulé un innocent? — Oui, ma mère. Tout ce que j'ai fait, c'est de mon bon vouloir, forcé par personne, pas plus Malo Chevrier qu'un autre. — Alors, t'as pas de quoi être fier, mon gars, car c'est pas d'un Combalot de La Houle ton fait! Tu vas lâcher cette fille-là au moins, et vite, hein? — La lâcher? . . . Ah! non, pour la raison qu'on est fiancés. — Fiancés! J'ai-t-il bien entendu? . . . Répète un peu? . . . Épouser Mariette, toi? . . . Non! c'est des contes, Méloir, faut pas te moquer comme ça, mon garçon! — Non,

c'est la vraie vérité . . . — Mariette Chevrier! . . . La dernière fille au monde que je te laisserai prendre pour femme! . . . Et le débat se poursuit entre la mère et le fils sur le terrain patriotique. Maman Combalot est opposée à Mariette parce que celle-ci travaille pour Bellaïr, celui qui veut mêler des huîtres du Morbihan à celles de Cancale. — Eh bien! nos huîtres sont-y pas notre pays, tout comme notre baie, nos rochers, nos grèves? On est né, on a vieilli au milieu d'elles, nos pères et nos mères comme nous! . . . Vois-tu, mon gars, quand Dieu met dans sa tête de faire une chose, il a de bonnes raisons pour ça. Il a donné au pays des femmes qu'il faut, des Cancalaises, pas des Malouines, et il a donné aussi à nos eaux des huîtres qui leur conviennent. Il y a des choses auxquelles il ne faut pas toucher, car elles sont bien faites . . . — Voyons, ma mère, faut être raisonnable, je ne peux pourtant pas mettre Mariette en balance avec ces bêtes-là ni manquer ma vie pour l'amour des huîtres! — Mon pau'p'tit gars, c'est pas les huîtres que tu offenses, c'est La Houle et c'est moi . . . alors, fais à ta tête! Mais tu sauras une chose: de ce moment ici, je te méconnaissais; l'ennemi de mon pays n'est plus mon fils . . . Va-t'en! — Vous me renvoyez de chez vous . . . et pour des huîtres? . . . — Va-t'en! — Mais, ma mère . . . — Va-t'en, te dis-je, va-t'en! . . . Et ces expressions: « Si je pouvais laisser mon moulin, . . . j'irais te q'rir tous les soirs », « Je l'ai repêchés », « Je m'ai cassé le pied », « Parée ou pas parée, j'ai dans ma tête d'aller à Saint-Malo quant et vous. » Bref, j'ai trouvé beaucoup d'intérêt à lire *Dans le Vent Salé d'Armor*.

III. C'est Pierre l'Ermite, toujours Pierre l'Ermite. Mais ce n'est plus le Créateur de *Mufflo*, qui caricature l'ignorance sectaire; non plus le porte-voix de la *Grande Amie*, qui clame le rôle social de la terre nourricière. C'est plutôt Pierre l'Ermite psychiatre, à la recherche des effets de l'atavisme, comme dans *Comment j'ai tué mon enfant*, *Tout se paie*, etc. . . Il s'agit ici plus spécialement de la transformation de l'idée de Dieu dans l'âme d'un sceptique. Soliloque pathétique qui relate exactement le drame silencieux de l'homme qui approche vers sa fin et qui n'a pas profité du temps où une compagne croyante faisait le bonheur de sa vie. Par étapes successives se déroule le film de ses jours heureux, qui lui rappellent des choses qu'il n'a pas su voir alors: « Tu étais beau, . . . riche, . . . influent, . . . instruit . . . Tu étais de la classe dirigeante . . . Tu avais de brillantes relations . . . Tu avais une épouse bonne et chrétienne, . . . une épouse choisie, et comme on n'en rencontre pas beaucoup . . . Tu avais donc largement reçu les dix talents . . . Qu'en as-tu fait? . . . Où est l'or pur de ta vie? . . . Je ne trouve que le néant. Cette nuit, la revendication divine fut tellement hallucinante que je me suis traîné à mon bureau pour l'écrire, l'immobiliser, la relire ce matin, et prendre enfin des résolutions en conséquence. La première sera celle de me confesser . . . Mais, encore une fois, . . . à qui? » Cette plainte des choses mortes résonne en lui et dévoile la grande réalité, plus oubliée qu'inconnue: Dieu, révélé dans le Christ, continué dans l'Église catholique avec ses dogmes, sa morale, ses sacrements. Un travail subconscient se fait, le réveil est complet et s'exprime dans un acte de foi: Dieu est bon! Le « journal » brusquement s'arrête là. Ce livre, comme tous les autres de Pierre l'Ermite, est de la dernière actualité. Il éclairera la classe dirigeante sur « cette religion qui a fait les délices des plus belles âmes de l'humanité, . . . de celles qui aimèrent le silence des solitudes, mais aussi de celles qui furent mêlées à la vie moderne la plus intense, . . . d'un saint François d'Assise, . . . d'un Ampère, . . . d'un Pasteur, . . . d'un Foch ».

IV. Pour qui aime sortir de chez lui tout en restant bien campé près de son foyer, la lecture du *Balcon sur le Désert* procurera la distraction désirée. C'est en pleine solitude marocaine qu'il faut suivre Claude et François. Mais sous la plume de l'auteur, le désert perd de sa farouche austérité. Marie Barrère-Affre sait peindre. Elle colore un

jardin ou une saison, une aurore ou une ville, avec toutes les nuances changeantes du ciel africain. Mais, comme les personnages sont sévères ! Ce n'est qu'à la quatre-vingt-dix-huitième page que Claude « s'efforce de rire ». L'ouvrage tire à sa fin, et le mari hésite encore à prendre la main que lui tend son épouse : le « geste était si inattendu ». Pourtant cette sécheresse des âmes que la sauvage vallée du Dadès veut rendre encore plus âcre va se changer en un bonheur que l'on croyait irrémédiablement perdu. L'exemple de Juliette, « une petite figure pâle et fatiguée encadrée de courts cheveux bruns, dans laquelle le sourire franc d'une grande bouche rieuse attestait la sincérité d'un cœur sans détours », aura une large part dans ce revirement heureux. « Charmante, intelligente, ne manquant pas de culture, Juliette était exactement ce qu'il fallait pour arracher Claude à sa mortelle torpeur. » Le travail de rapprochement va se poursuivre, et, quand la vie de François, grièvement blessé dans un engagement, sera entre les mains de Claude, la jeune femme trouvera les mots qui réconcilient. Le reste de l'ouvrage exalte le sacrifice et les vraies joies du foyer uni.

H. M.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

P. F. CEUPPENS, O. P. — *Theologia biblica*. Vol. III. *De Incarnatione ac Redemptione*. Pars I. *De Incarnatione*. Romæ, Collegio « Angelicum », 1939. In-8, VIII-292 paginæ.

Prof. Dr. BERNH. BONKAMP. — *Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung*. Recklinghausen, G. W. Visarius, 1939. In-8, VI-583 seiten.

EUGÈNE DABROWSKI. — *La Transfiguration de Jésus*. Édition française augmentée. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1939. In-8, XV-191 pages.

FÉLIX ANIZAN, O. M. I. — *La Clef patristique des Paraboles*. Loudun, Éditions du « Rayonnement Intellectuel », 1939. In-12, 120 pages.

Dom HUGUES DELOGNE, O. S. B. — *Notre Credo vécu. Cours de religion à l'usage de l'Enseignement moyen et des Cercles d'Études*. Tome I. *Le Dogme exposé dans le cadre de l'année liturgique*. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1939. In-8, 459 pages.

PIERRE CHAILLET. — *L'Église est une. Hommage à Moehler*. Paris, Bloud et Gay, 1939. In-8, 351 pages.

Abbé C. DE CLERCQ. — *Ordre, Mariage, Extrême-Onction*. Paris, Librairie Bloud et Gay, 1939. In-12, 184 pages.

GIUSEPPE D'ERCOLE. — *Il consenso degli sposi et la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa*. Romæ, Apollinaris, 1939. In-8, 60 paginæ.

Consultationes Iuris Canonici. Vol. II. Romæ, Apud Custodiam Librariam Pont. Instituti Utriusque Iuris, 1939. In-8, 375 paginæ.

MARIUS BELARDO. — *De Iuribus S. R. E. Cardinalium in Titulis*. Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1939. In-8, 82 paginæ.

Études carmélitaines. Le Risque chrétien. Vingt-quatrième année, 1939. Vol. I. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1939. In-8, VIII-248 pages.

Études carmélitaines. Les Hommes sont-ils égaux? Vingt-quatrième année, 1939. Vol. II. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1939. In-8, X-236 pages.

Abbé CHARPENTIER. — *À la Lumière de l'Éternité*. Paris, Éditions « Éducation intégrale », 1939. In-12, 117 pages.

MADELEINE CHASLES. — *Les Puissances du Monde à venir. Tranche de Vie*. Paris, M. Chasles, 1939. In-12, 263 pages.

M^{re} A. GONON. — *Pour la Paix. Heure sainte. Chemin de croix. Rosaire*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1939. In-12, 30 pages.

SEVERINUS GONZÁLEZ, S. I. — *La Fórmula MIA... en san Gregorio de Nisa*. Romæ, Apud Aedes Universitatis Gregorianæ, 1939. In-8, XIX-146 paginæ.

PIERRE CHARLES, S. J. — *Missiologie. Études, Rapports, Conférences*. I. Bruxelles, L'Édition Universelle, S. A.; Louvain, Éditions de l'Aucam; Bruges, Desclée, De Brouwer, 1939. In-8, 305 pages.

R. P. ARCHAMBAULT, S. J. — *Les Voyageurs catholiques*. Montréal, Éditions de l'École Sociale Populaire, 1939. In-12, 80 pages.

LÉO-PAUL DESROSNIERS. — *Commencements*. Montréal, Éditions de l'A. C.-F., 1939. In-12, 160 pages.

IAN FORBES FRASER. — *The Spirit of French Canada. A Study of the Literature*. New York, Columbia University Press; Toronto, The Ryerson Press, 1939. In-8, X-219 pages.

GÉRARD FILTEAU. — *Histoire des Patriotes*. Tome II. *Le Nationalisme contre le Colonialisme*. Montréal, Éditions de l'A. C.-F., 1939. In-12, 255 pages.

ÉRIC DE BISSCHOP. — *Au delà des Horizons lointains. Kaimiloa. D'Honolulu à Cannes par l'Australie et le Cap à bord d'une double pirogue polynésienne*. Paris, Librairie Plon, 1939. In-8, 359 pages.

BERNARD AMOUDRU. — *Ignace de Loyola, Maître d'Héroïsme*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1939. In-12, 207 pages.

M.-L. GARNIER-AZAIS. — *Le Cardinal Manning, Prélat des Ouvriers*. Paris, P. Lethielleux, Éditeur, 1939. In-12, 115 pages.

MARIE BEAUPRÉ. — *Jeanne LeBer, Première Recluse du Canada Français (1662-1714)*. Montréal, Éditions de l'A. C.-F., 1939. In-12, 200 pages.

JEAN-GÉRARD FLEURY. — *Getulio Vargas, Président des États-Unis du Brésil*. Paris, Librairie Plon, 1939. In-12, 96 pages.

Jules Dorion, type achevé de l'apôtre laïque. Québec, *L'Action catholique*, 1939. In-12, 16 pages.

M^{me} F.-L. BÉRIEUX. — *Quatre-vingts ans de Souvenirs*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette; Éditions de l'A. C.-F., 1939. In-12, 290 pages.

A. DUCHEMIN et A. DEPREESTER. — *Les Mémoires d'un Allongé*. Mulhouse, Éditions Salvator, 1939. In-12, 215 pages.

PIERRE FRONDAIE. — *Deux Possédés de l'héroïsme. L'Escadron du Colonel-France. L'Homme au Méhari blanc*. Paris, Librairie Plon, 1939. In-12, 246 pages.

THOMAS DE VIO Cardinalis CAIETANUS (1469-1534). — *Scripta Philosophica. Commentaria in Prædicamenta Aristotelis*. Editionem curavit M.-H. Laurent, O.P. Romæ, Apud Institutum « Angelicum », 1939. In-8, X-254 paginæ.

ÉMILE FILION, P. S. S. — *Elementa Philosophiæ thomisticæ. Tomus III*. Montréal, Librairie Beauchemin Limitée, 1939. In-8, XII-522 pages.

PIERRE DUCASSÉ. — *Essai sur les Origines intuitives du Positivisme*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1939. In-8, X-274 pages.

PIERRE DUCASSÉ. — *Méthode et intuition chez Auguste Comte*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1939. In-8, X-622 pages.

LÉONCE DE GRANDMAISON et JOSEPH DE TONQUÉDEC. — *La Théosophie et l'Anthroposophie*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1939. In-12, 191 pages.

EUGÈNE DUPRÉEL. — *Esquisse d'une Philosophie des Valeurs*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1939. In-8, VIII-304 pages.

R. FLENLY. — *Recent Trends in Historical Thought*. Reprinted from the *University of Toronto Quarterly*, Vol. VIII, No. 4, July 1939. In-8, p. 394-402.

JEAN DUFOURT. — *Patrice ou de l'Éducation des Parents*. Paris, Librairie Plon, 1939. In-12, XIV-234 pages.

Dr ÉTIENNE DE GREEFF. — *Nos Enfants et Nous*. Bruxelles, Éditions de la Cité chrétienne, 1939. In-12, 211 pages.

DUNIN-BORKOWSKI, S. J. — *À la Conquête des Cimes. Études sur la formation du caractère*. Adaptation française par l'abbé René Guillaume. Tome I. *Esquisses et Récits*. Mulhouse, Éditions Salvator, 1939. In-12, 225 pages.

MARGUERITE CSABA. — *La Vie en Fleur*. Deuxième partie. *Ce qu'une jeune fille du XX^e siècle doit savoir*. Mulhouse, Éditions Salvator, 1939. In-12, 269 pages.

TH. DEMAN, O. P. — *Construction de la Paix. Paroles d'un théologien*. Paris. Les Éditions du Cerf, 1939. In-12, VI-78 pages.

PIERRE CHARLES, S. J., JOSEPH FOLLIET, PIERRE LORSON, S. J., Dr ERNEST VAN CAMPENHOUT. — *Racisme et catholicisme*. Paris, Tournai, Casterman, 1939. In-12, 168 pages.

R. P. DUCATTILLON, O. P. — *Une Renaissance française. Ses conditions spirituelles*. Paris, Librairie Plon, 1939. In-12, IV-239 pages.

Monseigneur PAUL BERNIER. — *L'Ordonnance numéro quatre de l'Office des salaires raisonnables et les institutions ecclésiastiques*. Québec, Librairie de l'Action catholique, 1939. In-8, 24 pages.

Dr PAUL DUFAULT. — *Le Spectre de la Tuberculose. Comment nous en défendre*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1939. In-12, 170 pages.

H. CARTON DE WIART. — *Souvenirs littéraires*. Paris, P. Lethiellieux, Libraire-Éditeur, 1939. In-12, 198 pages.

GILLES. — *Monsieur Jacques B. de Sreven. 1790-1872. Roman*. Montréal, Librairie de l'Action canadienne-française, 1939. In-12, 160 pages.

ROSAIRE DION-LÉVESQUE. — *Vita. Poèmes*. Montréal, Éditions Bernard Valiquette; Éditions de l'A. C.-F., 1939. In-8, 128 pages.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

A Son Excellence

Monseigneur Alexandre Vachon

Archevêque d'Ottawa

Chancelier de l'Université

l'expression de notre entier dévouement

et l'hommage

de notre profond respect.

La Rédaction.

Pastor bonus

Monseigneur Guillaume Forbes, notre bien-aimé archevêque et chancelier, décédait le 23 mai 1940.

Parmi ses ouailles d'Ottawa, il laisse un souvenir inoubliable. Il a gravé pour toujours dans nos esprits et dans nos cœurs une image impérissable et forte, l'image douce et conquérante du bon pasteur évangélique.

Incarnation vivante de la mansuétude, de la bonté, de la patience, du dévouement sacerdotal, il a été pour tous un père et pour l'Église un noble pontife. Ces vertus pastorales animaient sa conduite et son gouvernement. Il était toujours lui-même: avec les humbles comme avec les grands, avec ses fidèles comme avec ses prêtres.

Le peuple, commis à sa garde et à sa vigilance, par un mouvement unanime et spontané, s'est plu à rendre hommage à celui qui fut d'abord et avant tout son pasteur.

Sa grandeur d'âme, sa droiture de caractère, la dignité sans affectation de sa personne imposaient le respect et la vénération; l'aménité de ses manières faisait naître l'abandon et la confiance.

Dans la mémoire de ceux qui l'ont connu, sa figure se détachera en un relief ineffaçable comme celle d'un Christ de vitrail au milieu des brebis.

L'Université aura connu, sous son pontificat, un développement et des progrès qui feront époque dans ses annales. La réorganisation des facultés ecclésiastiques, la création d'un séminaire universitaire, l'adaptation des programmes et des statuts aux normes de la constitution apostolique Deus scientiarum Dominus se sont poursuivies avec ses encouragements et ont reçu ses paternelles bénédictions. L'essor qu'ont connu en cette dernière décade nos écoles de théologie, de droit canonique et de philosophie, elles le doivent pour une part considérable à la compréhension qu'avait notre vénéré archevêque des nécessités imposées par les temps nouveaux et à l'empressement qu'il a toujours mis à exécuter scrupuleusement les moindres désirs du siège apostolique.

Sur cette tombe, à peine scellé, nous déposons l'hommage ému de notre souvenir reconnaissant et fidèle.

LA RÉDACTION.

La formation religieuse

À L'ÉCOLE PRIMAIRE

Dans un article que publiait, en avril dernier, la *Revue de l'Université d'Ottawa*, M. l'abbé Jules-Bernard Gingras déplorait, chez trop de catholiques, l'absence de convictions religieuses profondes. Puisque bon nombre de nos gens ne prolongent guère leurs études plus loin que l'école primaire, il importe qu'ils reçoivent, dès ce stage, une bonne formation religieuse. J'ai voulu indiquer, dans les pages qui suivent, sur quels points devrait porter l'effort de nos instituteurs et de nos institutrices.

I

Trop souvent l'on fait consister la vie chrétienne dans l'accomplissement de certains actes extérieurs: prière du soir et du matin, abstinence du vendredi, affiliation aux confréries et aux sociétés catholiques, assistance aux exercices du culte, etc. C'est pourquoi, dans l'esprit de plusieurs, un catholique est fervent ou tiède selon qu'il multiplie ou qu'il néglige ces pratiques. Concept pour le moins incomplet. Ces pratiques, il va sans dire, sont bonnes, utiles et parfois nécessaires au salut. Mais elles ne sont tout de même que l'expression extérieure de la vie chrétienne et ne la constituent pas; l'essentiel, c'est la grâce. Cette appartenance à l'Église par la fidélité aux cérémonies cultuelles est purement optique; elle n'est pas sacramentelle.

C'est le baptême qui rend chrétien. Or le baptême introduit et fait circuler dans l'âme, si je puis ainsi m'exprimer, une nouvelle vie, la vie de la grâce. N'est donc vraiment chrétienne que l'âme où se trouve cette vie. Les baptisés qui l'ont perdue n'ont de vie que les apparences: « Ils ont le nom de vivants, nous dit saint Jean, mais en réalité ils sont morts. » Un chrétien, un catholique est ainsi avant tout une âme en état de grâce.

Ce n'est donc pas à multiplier l'accomplissement de rites purement extérieurs que l'on devient meilleur chrétien, mais bien à intensifier dans l'âme la vie de la grâce. Voilà la vérité par excellence, celle qu'il importe beaucoup plus que toute autre de faire comprendre et pratiquer aux élèves. En comparaison de cette vérité si fondamentale, si féconde, si vitale, les connaissances profanes, malgré l'importance qu'elles s'attribuent, sont tout de même d'un intérêt médiocre! Savoir qu'un catholique vit par la grâce sanctifiante, se conduire de façon à conserver cette vie divine dans son âme, cela est infiniment plus important, souverainement plus pratique pour l'enfant que de comprendre et d'appliquer intégralement les règles d'arithmétique et de grammaire, de connaître les faits et gestes des plus grands héros de l'histoire nationale, d'interpréter dans toutes leurs nuances de pensées et de sentiments les plus belles pièces de littérature.

En effet, les enfants ont besoin que la grâce soit très active dans leur âme s'ils veulent résister efficacement à tous les dangers extérieurs qui assaillent leur foi. Ce n'est pas la force des ennemis de l'Église qui doit effrayer, c'est la faiblesse des catholiques. Si des catholiques succombent, la cause en est moins dans la vigueur des assauts subis que dans l'absence d'une vie intérieure active. L'on voit tous les jours des catholiques perdre la foi dans le même milieu où d'autres persévèrent. Ce n'est donc pas au danger extérieur qu'il faut principalement imputer la défection, mais bien plutôt à l'absence d'une vie surnaturelle vigoureuse.

L'Espagne, avant sa tragique guerre civile, était un pays catholique. Les Espagnols, dans leur ensemble, étaient fidèles à la pratique des observances extérieures de l'Église. Rien ne laissait prévoir que dans l'espace de quelques mois, sous la poussée d'éloquents démagogues, ils deviendraient en si grand nombre des destructeurs d'églises, des assassins de prêtres, de religieux et de religieuses, les persécuteurs de cette religion qu'ils pratiquaient encore hier avec une si apparente dévotion. Qu'est-ce donc qui a rendu cette transformation possible? C'est que la religion de ces déserteurs était toute de surface, qu'elle consistait dans la pratique de certaines coutumes extérieures et non dans la pénétration de l'âme par la vie divine. Quelle prise les doctrines communistes de haine religieuse et de vengeance auraient-elles eue sur ces âmes si Jésus, par sa grâce, y avait vécu intensément? Aucune. Les chrétiens des premiers siècles n'ont-ils

pas résisté à des persécutions beaucoup plus violentes et insidieuses? C'est que leur vie intérieure était plus forte. Que l'on intensifie l'action de la grâce dans les âmes et les dangers extérieurs seront, de ce fait, considérablement diminués.

Si l'on se convainquait une fois pour toutes que « les assauts des païens contre les chrétiens ne seront couronnés de succès que si notre christianisme lui-même, indépendamment de toute offensive du paganisme, est déjà fissuré et branlant ¹, » sans négliger de mettre les enfants en garde contre les dangers extérieurs, l'on se préoccuperait davantage de rendre plus vigoureuse et plus robuste dans leur âme la vie de la grâce.

En effet, qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, il est impossible, dans notre civilisation contemporaine, de complètement soustraire nos chrétiens aux dangers qui les entourent: il y aura toujours les mauvais exemples, les faux amis, les théâtres, la lecture des livres, des revues et des journaux, tout ce que des yeux d'enfants peuvent voir et leurs oreilles entendre pour les mal édifier. Inévitablement soumis à des assauts, ils y périront s'ils n'ont pas dans l'âme une vitalité suffisante pour y résister. L'école doit contribuer à la leur donner. Elle ne le fera que si les éducateurs comprennent bien qu'un bon catholique est avant tout celui qui a augmenté et développé dans son âme la grâce sanctifiante reçue au jour de son baptême.

* * *

Être catholique, ce n'est pas seulement une manière d'être de l'âme, c'est également une manière de penser et de sentir.

On peut être catholique par l'âme — s'il m'est permis d'ainsi caractériser la possession de la grâce — et ne pas l'être par l'esprit. Des protestants convertis nous donnent fréquemment l'exemple de cette anomalie. La grâce a coulé dans leur âme; elle y a produit souvent une vie intérieure intense; cette vie se manifeste dans une dévotion, dans des œuvres qui ombragent, parfois, celles de bien des catholiques de vieille souche. Et pourtant, ils n'ont pas le droit d'affirmer — pas plus d'ailleurs que ne pouvait le faire légitimement Polyeucte:

Je suis chrétien, Néarque, et le suis tout à fait.

¹ Chan. PFLIEGER, *Le vrai chrétien en face du monde réel*.

Car ces nouveaux convertis, y compris Polyeucte, malgré toute leur ferveur ne sont pas catholiques tout à fait: ils n'en ont pas encore la mentalité; et j'entends par là que leurs réactions intellectuelles et émotives, leur tournure d'esprit, leur manière d'envisager les problèmes religieux ne sont pas celles des catholiques de naissance. La psychologie explique assez facilement le phénomène.

Tout problème se résout à la lumière des connaissances déjà acquises: il suffit de susciter et de réorganiser, dans son esprit, celles qui ont quelque rapport avec les événements ou les idées à juger. Or un catholique d'origine possède, et depuis toujours, une somme d'idées religieuses qu'un converti n'a pas eu le temps ou l'occasion d'acquérir dans l'espace de quelques mois ou même de quelques années. Quoi d'étonnant donc si, avec une foule de concepts religieux différents, les interprétations sont diverses. Pour en arriver à penser en tout comme un catholique, c'est tout son bagage d'idées qu'un protestant devra modifier. Cela est si vrai que l'on a pu dire avec justesse: pour faire d'un converti un catholique de mentalité, il faut autant de générations que pour transformer un parvenu en gentilhomme.

Il se peut aussi, et la chose malheureusement arrive trop souvent, que des catholiques, nés dans l'Église; restés fidèles à la grâce et aux pratiques religieuses, aient cependant perdu, au contact d'un milieu stérile en idées catholiques, la manière de penser qui caractérise le vrai croyant. Comment voulez-vous qu'ils pensent en catholiques quand leur esprit est dénué d'idées catholiques?

Je revenais un soir des Provinces Maritimes. Afin de permettre au garçon de préparer mon lit, je me réfugiai dans ce petit compartiment qui sert à la fois de fumoir et de cabinet de toilette. Cinq des six sièges traditionnels étaient déjà occupés. Après le bref « Good evening, gentlemen » d'usage, je m'installai. Comme il arrive généralement en des occurrences semblables, chacun, mu par le désir de rompre la monotonie d'une longue veillée, y alla de ses considérations générales sur les problèmes du jour. L'un des cinq, croyant sans doute l'occasion bonne de se renseigner, aborda le domaine religieux. Une discussion très courtoise, impersonnelle, tantôt sérieuse, tantôt badine, s'engagea vers les huit heures du soir pour se prolonger jusqu'à deux heures du matin, alors que

chacun, de bonne humeur, sans la moindre rancune, malgré le croisement et le heurt d'opinions opposées, gagna son lit. J'avais eu, au cours de cette stimulante veillée, à répondre à des interlocuteurs très divers, car le groupe comprenait un anglican de Londres, un épiscopalien de Boston, un méthodiste de Toronto, un franc-maçon de Truro et un catholique. Or, ce fut le catholique qui des cinq m'embarrassa le plus. Excellent catholique à sa manière, dévoué aux intérêts de sa religion, fier de son appartenance à l'Église, il n'avait pas le cerveau catholique et m'obligeait sans cesse à faire des tours d'acrobatie intellectuelle pour rectifier, sans avoir l'air de le contredire, ses opinions erronées. Je compris là qu'on pouvait avoir une âme catholique avec un cerveau en partie protestant, neutre, et même païen. Être bon catholique, c'est aussi en avoir la mentalité.

Qui n'a rencontré au cours de ses pérégrinations de ces individus, fermement et inamoviblement incrustés dans l'un ou l'autre des deux grands partis politiques qui, au Canada, se passent, à tour de rôle, le gouvernement du pays? Ces rouges ou ces bleus, s'ils sont d'une orthodoxie intégrale, interprètent et jugent, en tout temps et en tout lieu, problèmes et événements en fonction de leurs idées ou de leurs sentiments de parti. Leur critère unique pour apprécier tout événement, c'est l'intérêt du parti, le bénéfice ou la perte, l'avantage ou l'inconvénient qu'il pourra en retirer. Les gens, dans leur langage pittoresque, disent qu'ils portent des lunettes rouges ou bleues, exprimant par là que tous leurs jugements, toutes leurs opinions sont influencés et déterminés par leurs idées et leurs sentiments politiques. Ils ont une mentalité de partisan.

Avoir une mentalité catholique, c'est donc s'inspirer partout et toujours, qu'il s'agisse d'un jugement à porter ou d'une ligne de conduite à suivre, de principes catholiques. C'est flairer, pour ainsi dire, où se trouve, dans toute controverse, le sentiment de l'Église. C'est, dans toute discussion ou dans toute attitude à prendre, placer au-dessus de tous les autres les intérêts religieux. Car si tout problème où entre un élément humain n'est pas exclusivement un problème religieux, il l'est tout de même par quelque côté; et comme les intérêts religieux dépassent tous les autres, c'est en ce sens qu'il doit se résoudre quand on a la mentalité catholique.



Manière d'être et manière de penser, le chrétien est enfin une manière d'agir. C'est saint Jacques qui l'affirme en des termes non équivoques: « La foi sans les œuvres est une foi morte. » C'est net, clair, précis, absolu: n'est pas chrétien qui n'en accomplit pas les œuvres. Les enseignements de la psychologie sont parfaitement d'accord avec ce témoignage si catégorique de l'Esprit-Saint. Tout homme qui se trouve en possession d'une vérité dont il éprouve le bienfait est poussé, comme par une force irrésistible, à l'extérioriser dans ses attitudes et dans sa conduite. Il est aussi naturel à l'homme de vivre les idées dont il porte en lui la conviction qu'il est normal au soleil de communiquer sa chaleur ou à la fleur de répandre son parfum. C'est en quelque sorte violenter la nature que d'empêcher un homme possédé par une idée ou un sentiment de les manifester extérieurement. « Nous ne pouvons pas ne pas parler », disait saint Pierre aux membres du sanhédrin qui cherchaient à bâillonner les Apôtres. L'on ne conçoit donc pas un homme qui, en possession de la grâce et convaincu de son absolue nécessité, ne manifeste pas dans sa conduite sa conviction profonde. S'il y a, de par le monde, tant de catholiques qui se réclament du parti de l'Église et transgressent ses ordres, qui portent le nom du Christ et le peinent dans leur conduite, c'est que la grâce dans leur âme, si elle s'y trouve, est sans force ni chaleur. Robuste et vigoureuse, la vie de la grâce ne peut pas ne pas influencer et déterminer les opérations de l'âme où elle réside. N'est donc vraiment et intégralement catholique que celui ou celle qui applique dans sa conduite les doctrines de l'Église.

Entendons-nous bien sur la formule « appliquer dans sa conduite les doctrines de l'Église ». Pour d'aucuns, et par trop nombreux, cela signifie accomplir avec une très grande exactitude et fidélité toutes les pratiques religieuses imposées par l'Église. C'est déjà quelque chose, incontestablement; mais c'est loin d'être parfait. Car dans ce cas, seuls un petit nombre d'actes, et encore d'une catégorie bien délimitée: les pratiques religieuses, subiraient l'influence des enseignements de la foi. Tous les autres actes, tous ceux qui ne sont pas purement religieux, échapperaient à l'action de la foi. Il y aurait donc toute une partie de la vie — et la plus considérable — qui ne serait pas d'inspiration chrétienne et par

laquelle les catholiques ne se distingueraient pas des protestants et des païens. Leur conduite serait ainsi à double compartiment: l'un renfermant les actes d'inspiration chrétienne; l'autre, les actes d'inspiration païenne.

Les chrétiens auraient donc, en marge de cette vie aux intérêts purement matériels qui leur est commune avec tous les hommes, une vie surnaturelle séparée de l'autre par une cloison étanche. Qui ne voit la fausseté de cette attitude? Ce n'est pas seulement dans les pratiques religieuses que doit se faire sentir la vie surnaturelle; c'est dans la vie de chaque instant, et dans toutes ses ramifications. N'est donc digne de porter dans toute son ampleur le beau titre de chrétien que celui qui, dans toutes ses activités économiques, sociales, politiques, scolaires, agit d'après les principes et les doctrines de la religion catholique.

II

Reste à voir comment peut se développer chez un enfant cette manière d'être, cette manière de penser et cette manière d'agir propres au chrétien.

L'enfant, pas plus que l'adulte d'ailleurs, ne fera des sacrifices pour conserver la grâce dans son âme, ni ne s'efforcera de l'augmenter, s'il n'en a pas d'abord compris dans son esprit et senti dans son cœur la souveraine importance. Le premier devoir de l'instituteur est donc d'éveiller cette idée dans l'esprit de son élève et d'inculquer ce sentiment dans son cœur. Cela peut s'effectuer 1° par la parole, et 2° par l'exemple.

Les leçons de catéchisme devraient tendre à mettre en relief la vie de la grâce. Le texte actuel, j'en conviens, ne se prête pas très bien à un tel enseignement. Aussi, il m'arrive parfois de composer en rêve et dans ses grandes lignes un catéchisme qui, tout en conservant les trois grandes divisions traditionnelles: credo, sacrements et commandements, les présenterait sous un jour que nos manuels d'aujourd'hui laissent trop dans l'ombre: la vie de la grâce.

C'est ainsi que le credo étudierait successivement Dieu, source de vie surnaturelle créée; la création, en vue de communiquer cette vie; la participation à cette vie par Adam et Ève et la perte qu'ils en firent avec ses

conséquences pour chacun de nous; la Rédemption, où une même formule, cherchant toujours à mettre en relief la valeur inestimable et souveraine de la grâce, reviendrait sans cesse dans l'étude de la naissance, de la passion, de la mort, de la sépulture et de la résurrection de Jésus: c'est pour donner la grâce que Dieu est allé jusqu'à ces extrémités; le rôle très grand et très fécond de la Vierge Marie dans la sanctification de chaque chrétien; le jugement général, où les âmes recevront, selon qu'elles auront persévéré dans la grâce ou qu'elles en auront été dépossédées à l'heure de la mort, une éternité de bonheur ou une réprobation sans fin; l'Église dont la raison d'être est de présider à la distribution de la grâce et de favoriser son développement par les moyens multiples à sa disposition; enfin la communion des saints où l'on signalerait aux élèves les devoirs d'assistance mutuelle que la vie de la grâce impose à ceux qui la possèdent.

Ce serait encore dans leurs relations avec la vie de la grâce que l'on étudierait les sacrements: le baptême fait naître l'âme à la vie de la grâce et lui communique, comme autant d'artères par lesquelles la grâce circule allégrement dans l'âme, les vertus de foi, d'espérance et de charité; dans l'ordre naturel le frêle et délicat nouveau-né a besoin, pour se défendre et s'agripper fermement à l'existence, d'une nouvelle poussée de vie, ainsi la confirmation augmente dans l'âme baptisée le courant de vie surnaturelle, consolide son existence et la met, par la communication des dons du Saint-Esprit, en mesure de se défendre contre ses ennemis; l'eucharistie, c'est le pain dont l'âme doit se nourrir fréquemment pour rester belle et vigoureuse et ne pas devenir débile et chétive, faible et défaillante en face des tentations; la pénitence, remède et tonique pour l'âme affaiblie par les atteintes du péché véniel, a le pouvoir également de ressusciter à la vie de la grâce l'âme qui a trouvé la mort dans le péché grave; c'est dans l'extrême-onction que la vie de la grâce trouve, à l'heure tragique où il lui faut franchir le seuil effrayant de l'éternité, la foi qui éclaire, l'espérance qui fortifie, la charité qui rassure; c'est pour qu'ils collaborent étroitement avec lui dans la distribution de la grâce aux âmes que le Christ a conféré à des hommes le glorieux, mais redoutable sacrement de l'ordre; enfin c'est par le sacrement du mariage que l'Église propage et perpétue à travers les siècles la vie surnaturelle, en conférant à ceux et

à celles qui le contractent les grâces nécessaires pour être fidèles à leurs devoirs d'époux et de parents.

C'est toujours au même point de vue: la vie surnaturelle de la grâce, que l'on se placerait pour étudier la troisième et dernière partie du catéchisme, les commandements. « Les dons de Dieu, dit Bossuet, sont sans repentance. » La grâce une fois donnée, il ne la retirera jamais. Pour qu'elle quitte l'âme, il faudra que l'âme elle-même la chasse. Ce malheur, la transgression des commandements l'amène. Ce sur quoi il s'agit donc d'appuyer dans l'étude de chacun des commandements, c'est qu'à l'enfreindre l'enfant s'expose au plus grand de tous les malheurs: la diminution ou la perte de la vie surnaturelle selon la gravité de l'offense.

L'enseignement du credo, des sacrements, des commandements ainsi fait, l'éducateur aura contribué, par sa parole, à donner à ses élèves une idée plus précise de l'importance de la vie surnaturelle. Restera à les convaincre par son exemple.

En effet, la vérité n'est pas efficace par elle-même. L'idée toute seule, même une idée très élevée, ne porte pas à agir. Elle est une lumière, non pas une force. Pour qu'elle devienne une force il faudra l'imprégner d'émotion. À moins de sentir au plus profond de soi la vérité que l'on communique, c'est une idée-lumière, sans influence sur les auditeurs, qui tombe des lèvres. Pour que les enfants fassent passer dans leur vie la doctrine de la grâce, il faut que la parole qui transmet l'enseignement soit elle-même remplie d'un sentiment de conviction personnelle. « Une parole ne peut épancher que la force qui vit en elle » (Chan. Pflieger).

Si tant d'illustres orateurs qui étaient à la fois de grands théologiens et d'habiles dialecticiens ont parfois produit si peu de conversions malgré leur exposé lumineux de la doctrine évangélique, et si des prédicateurs, tel, par exemple, le saint curé d'Ars dont les sermons étaient dépourvus de tous les artifices de la rhétorique et présentés dans un langage simple et pas toujours logique, ont cependant ramené à Dieu des âmes sans nombre, c'est que dans la parole de ces derniers, il y avait, outre la lumière, la foi ardente et l'intensité d'amour des saints.

« La parole d'un catéchiste n'a d'efficacité que dans la mesure où elle est le reflet de sa vie tout entière, dans la mesure où ce n'est pas une

conviction étrangère, pour belle qu'elle soit, mais la sienne propre qu'il exprime avec émotion » (Chan. Pflieger).

Il importe donc que la parole de l'éducateur, imprégnée d'une foi vivante, émeuve autant qu'elle éclaire.

Qui n'a pas senti, à certaines heures, le découragement envahir son âme au spectacle déprimant du peu d'effet que produisaient sur ses élèves ses leçons de catéchisme! Pourquoi les élèves n'appliquaient-ils pas dans leur vie des principes clairement expliqués et parfaitement compris? La pratique de la religion chrétienne — qui est avant tout un renoncement à soi — demande de si constants et de si coûteux sacrifices qu'il faut, pour y conformer sa vie, sentir au fond de soi une poussée surhumaine. C'est peut-être cette ardeur, cet amour de Dieu, indispensable à qui veut mater la nature et vivre sa vie chrétienne, qui a manqué à ces élèves peu édifiants? Et si l'instituteur n'a pas réussi dans son enseignement à allumer dans leur âme ce foyer de chaleur, c'est peut-être que son âme à lui n'en avait pas été d'abord réchauffée?

Il y a plus. L'enfant est d'instinct un imitateur. C'est donc la vérité vécue, représentée dans une personne vivante, qu'il reproduit surtout dans sa conduite. Cette personne sur laquelle se modèle sa vie, c'est l'instituteur ou l'institutrice. Qu'il le veuille ou non, l'éducateur est la ville sise sur la montagne, la lumière placée sur le chandelier. Le vrai catéchiste, celui qui contribue à conserver et à augmenter dans l'âme de son élève la grâce qui en fait un vrai chrétien, c'est l'instituteur qui manifeste, dans sa parole et dans sa conduite, la grâce qu'il possède dans son âme.

* * *

Examinons maintenant comment l'instituteur s'y prendra pour donner à ses élèves une mentalité catholique. Il utilisera à cette fin premièrement la période consacrée à l'étude des *actualités*, puis l'enseignement des *sciences sociales*.

Celui qui possède une mentalité catholique s'intéresse à la vie de l'Église, cherche d'instinct dans l'appréciation d'un événement sa portée religieuse. Or tout programme d'études bien organisé comporte l'étude des actualités les plus marquantes. Voilà une excellente occasion de

tenir l'élève au courant de l'apostolat de l'Église, qui a bien son importance sur les destinées humaines. Cependant on peut se demander si les actualités religieuses ont leur part suffisante d'attention? Ne sont-ce pas généralement les événements profanes qui accaparent tout le temps? Pourtant, l'Église n'est pas inactive. Dans notre pays et dans tous les pays du monde, qu'ils soient civilisés ou en voie de le devenir, des catholiques, nos frères par la participation à une même vie surnaturelle, font des œuvres admirables, peinent, souffrent, luttent et conquièrent. Que fait-on pour apprendre aux élèves les faits et gestes de la grande famille catholique dont ils font partie? Comment espérer que l'enfant s'intéresse à l'Église, l'aime, croie à sa puissance d'action dans le monde s'il n'est jamais ou rarement question d'elle dans la période des actualités? L'Église vit dans le présent et intensivement; il importe et souverainement que des petits catholiques le sachent.

En plus, des élèves catholiques doivent prendre l'habitude de juger même les actualités profanes à la lumière des principes catholiques. Cette tournure d'esprit ne s'acquiert pas en un jour. Elle est nécessairement le produit d'une formation lente. C'est au foyer d'abord, puis à l'école ensuite, à entendre tomber des lèvres de gens en qui il a une très grande confiance des appréciations toujours appuyées sur des principes catholiques, que l'enfant peu à peu, à mesure que ses connaissances augmentent et que les appréciations se multiplient, se place comme d'instinct à ce point de vue pour juger à son tour les événements dont il est le témoin. Il doit se rendre compte que l'instituteur dans son appréciation des événements profanes est en toutes choses et avant tout soucieux des intérêts de l'Église. Personne ne donne ce qu'il n'a pas. Pour former une mentalité catholique chez les autres, il faut qu'on la possède d'abord soi-même. Si de juger ainsi des actualités est important pour tous les catholiques, il l'est doublement pour ceux qui, en raison du milieu mixte où ils vivent, courent grand risque, par suite de leurs lectures ou de leurs relations sociales, de se laisser influencer par des jugements qui ne sont pas d'inspiration catholique.

L'enseignement des sciences sociales est un autre moyen que l'on peut et que l'on doit utiliser pour développer chez les élèves une mentalité catholique. Les sciences sociales constituent un sujet aux fins multiples.

Je n'en considérerai — et encore très brièvement — que deux: 1° montrer à l'élève ce que la civilisation actuelle dont il bénéficie doit aux générations passées dont elle sort; 2° rendre l'élève plus tolérant, plus humain pour les autres en lui faisant mieux comprendre et apprécier les mœurs et les coutumes, les manières de penser et de sentir des autres races. Sur chacun de ces aspects, je voudrais m'arrêter juste le temps de signaler comment il faut le présenter si l'on veut contribuer à la formation d'une mentalité catholique.

Afin de mieux faire apprécier par les petits Canadiens la civilisation dont ils sont les héritiers, on croit bon de leur mettre sous les yeux dans quelle mesure ont contribué à leur héritage culturel les peuples d'autrefois: les Égyptiens, les Babyloniens, les Anciens Grecs et les Romains, et plus particulièrement la France depuis les Gaulois et l'Angleterre depuis César. Pour grande que puisse être la dette de gratitude des petits Canadiens français à l'endroit de ces peuples, elle est bien petite en comparaison de ce qu'ils doivent à l'Église catholique. Le respect de l'individu, de sa personne et de ses droits est un don de l'Église qui, la première, a fait comprendre, par le dogme de la Rédemption, la grandeur et la dignité d'une âme humaine. Cela est si vrai que les autocrates, quand ils veulent ravir à l'homme sa personnalité pour en faire la chose de l'État, commencent par persécuter et chasser l'Église. La femme du paganisme était dans un état d'infériorité déplorable; c'est l'Église qui l'a réhabilitée. La charité sous toutes ses formes depuis les crèches jusqu'aux hospices est d'inspiration chrétienne. La culture européenne dans son esthétique et dans sa morale dérive à peu près exclusivement de la même source. Au dire de Joseph de Maistre, la France, à qui nous devons beaucoup, a été bâtie par des évêques catholiques comme les abeilles font leur ruche. Chacun sait le rôle joué par Augustin et ses moines dans la transformation des peuples primitifs de l'Angleterre. Il faudrait ignorer le premier mot de l'histoire du Canada pour n'y pas lire à chaque page l'influence bienfaisante de l'Église. Oui, ce qu'il y a de beau, et de bon, et de noble chez eux, c'est à l'Église en très, très grande partie que les élèves en sont redevables. Cela, il faut l'enseigner dans les sciences sociales, afin que les élèves le comprennent et le sentent jusqu'au fond de l'âme. Alors, et alors seulement, fiers de leur titre de catholiques, ils aimeront l'Église

comme une mère et feront leur cette parole d'un illustre Français: « Tenez, parfois je me sens si fier d'être catholique que j'ai peur d'être obligé de m'en confesser! »

Sans doute l'on devient plus tolérant et plus humain à l'endroit des autres races à mesure que l'on comprend davantage l'influence du milieu sur les mœurs et les coutumes, les idées et les sentiments. On se rend compte qu'il serait injuste de blâmer des gens d'un état de choses sur lequel ils n'exercent aucun contrôle. On ne choisit pas son pays de naissance. Mais cette tolérance, si elle empêche souvent les individus et les races de se mépriser et de se haïr, les porte rarement à s'estimer et à s'aimer. Elle est donc insuffisante pour créer ces liens de sympathie qui unissent dans une paix durable les individus et les peuples. Si l'on veut que se généralise à travers le monde, au moyen de l'école, la bonne et cordiale entente parmi les individus et les races, il faut apprendre quelque chose de plus aux élèves. Ils doivent savoir que tous les hommes sont fils d'un même Père qui est dans les cieux. La fraternité universelle des hommes n'est possible que dans la paternité universelle de Dieu. Il y a plus. L'on n'appréciera jamais à leur valeur réelle individus et peuples, tant que l'on n'aura pas compris que chacun est estimé au prix du sang d'un Homme-Dieu. Tant que l'on ne sentira pas jusqu'à quel point le Christ a d'abord aimé tous les peuples et toutes les races, l'on ne se prendra pas soi-même à les aimer. Quand l'instituteur aura réussi à faire comprendre à ses élèves que tous les enfants ne sont pas seulement des « petits cousins », mais bien les fils d'un même Père, que tous, rachetés au prix du même sang, ont la même valeur, que tous les catholiques, de quelque pays ou de quelque nationalité qu'ils soient, sont frères, vivifiés par une même vie surnaturelle qui les unit plus fortement entre eux que ne les sépare la diversité de langue ou de sang, il aura contribué largement à établir entre les hommes une paix durable parce que fondée sur l'estime et l'admiration réciproques. Voilà quelle est la doctrine, quels sont les principes qu'un véritable instituteur chrétien mettra à la base de son enseignement des sciences sociales.

* * *

Pour amener des élèves à agir en chrétiens, il faut d'abord leur inculquer, peu à peu, à mesure qu'ils grandissent et comprennent davan-

tage, l'habitude de remplir leur tâche quotidienne parce qu'ils sont chrétiens, et que là est le moyen de conserver et d'augmenter la grâce dans leur âme. Ces motifs, qui les auront poussés à agir au cours de leurs années d'école primaire, continueront à se manifester plus tard dans leur vie. Si c'est habituellement par crainte d'une punition ou dans l'espoir d'une récompense qu'ils font leurs devoirs; si c'est la certitude que l'on inscrira les présences qui les amène à la messe sur semaine ou les porte à fréquenter les sacrements; s'ils font à l'école leur prière du matin et s'ils y récitent leur chapelet par pure routine, il est à craindre que plus tard dans la vie, quand de tels motifs d'agir auront disparu, comme c'est inévitable, les élèves, devenus grands, délaisseront ces pratiques que rien ne les invite plus à conserver. Le nombre est grand de jeunes gens et de jeunes filles qui, après avoir été, pendant tout leur stage à l'école primaire, au couvent ou au collège, des sujets d'édification par leur piété, leur régularité à la messe et à la communion quotidiennes, n'ont pas tardé, l'école quittée, à omettre, et sans raison valable, ces bonnes pratiques pour se contenter du strict obligatoire . . . et encore! Pourquoi une telle désertion? C'est qu'il manquait à la base de toutes ces pratiques des motifs vraiment solides, des motifs surnaturels. L'histoire nous rapporte que Caton l'Ancien finissait chacun de ses discours, sur quelque sujet que ce fût, par cette phrase: *Delenda Carthago*, « Il faut détruire Carthage », afin de ramener ainsi à l'idée des Romains la réalisation d'un projet qu'il considérait comme indispensable à la survivance de Rome. Ainsi l'instituteur devrait-il, avec tact et jugement sans doute, mais avec une persévérance inlassable également, chercher à graver dans l'esprit de ses élèves, par tous les moyens que peut lui inspirer l'amour qu'il leur porte, la conviction qu'il faut mettre Dieu à la base de toutes leurs activités.

Il ne suffit pas de rappeler ce motif à l'attention des élèves. Pour qu'ils vivent cette vérité il faut qu'ils en aient sous les yeux un exemple vivant. « Je ne puis pas entendre ce que vous me dites quand ce que vous êtes tonne dans mes oreilles », dit un proverbe. Un moyen très pratique de mettre sous les yeux des enfants des vies exemplaires serait la lecture de biographies.

Les biographies de chrétiens modèles foisonnent. Il y a d'abord les vies de saints. Elles présentent un double écueil à éviter. L'on écar-

tera ces vies qui sous prétexte de mieux édifier entassent les faits sur-humains au point que l'élève, se sentant incapable d'un héroïsme si constant, trouve dans cette lecture de quoi le décourager plutôt qu'un stimulant. D'autre part, l'on aurait tort de ne proposer à l'imitation des enfants que des vies privées d'héroïsme surnaturel. Ces enfants sont des chrétiens, des confirmés. L'on n'a pas le droit de poser des limites à la générosité que l'Esprit-Saint peut susciter dans une âme.

Il y a également d'admirables biographies d'excellents chrétiens. Ces vies aussi peuvent entraîner les jeunes lecteurs à vivre intensément leur vie surnaturelle. Plus d'une vocation a pris naissance dans la lecture de tels volumes. Que les élèves fréquentent ces âmes généreuses. À ce contact leur dévouement s'attisera.

Si la lecture complète d'une biographie est désirable, elle n'est pas toujours possible. Les loisirs peuvent manquer, quand ce ne sont pas les volumes. Mais n'y a-t-il pas des traits particuliers qu'un instituteur zélé peut raconter? Ces « histoires » impressionnent parfois au point de donner à une vie d'enfant son orientation définitive. L'on ne saurait exagérer l'action profonde de ces traits sur une âme impressionnable, ni l'importance qu'il y a pour un instituteur d'en faire une collection.

L'écolier a besoin pour s'habituer à agir en catholique que des occasions lui en soient offertes. Je voudrais, à ce propos, faire trois observations.

1. Il importe d'habituer les élèves à prêter l'oreille à la voix de leur conscience. Le catholique, en plus de sa soumission aux lois de l'Église, est assujéti, comme tout autre individu, à la loi morale naturelle. Or c'est la conscience qui manifeste à chacun cette loi. Une éducation chrétienne doit donc appuyer sur la soumission aux dictées de la conscience tout comme sur l'accomplissement de certains actes de piété. Remplir intégralement ses devoirs d'état devrait préoccuper le catholique bien formé autant que la fidélité scrupuleuse aux prescriptions ecclésiastiques. La droiture, la loyauté, l'honnêteté, l'indéfectibilité du caractère devraient le préoccuper encore plus que la régularité aux offices religieux. « La première condition pour être un excellent catholique, disait Newman, c'est de commencer par être un honnête homme », dans toute l'acception du terme.

Et pourtant, ils sont trop nombreux ces catholiques dévots, observateurs fidèles des prescriptions de l'Église, qui prennent des libertés très grandes, autant dire des licences, avec l'accomplissement de leurs devoirs d'état, ces catholiques pieux, mais malhonnêtes, déloyaux dans les affaires ou dans leurs relations sociales.

À Dieu de porter jugement sur la culpabilité de tels chrétiens. Mais on ne peut pas ne pas constater que dans la plupart des cas leur conduite est la conséquence d'une formation défectueuse. Leurs éducateurs n'ont pas appuyé suffisamment sur cette vérité fondamentale: un chrétien est un homme de conscience tout autant qu'un homme pieux. La piété sincère ne devrait pas faire bon ménage avec un manque de conscience. Rien ne contribue autant à donner mauvaise réputation à la piété que sa cohabitation avec la bassesse d'âme. C'est cette contradiction intime qui permet aux incroyants de penser qu'ils surpassent les catholiques sous le rapport de la conscience, de l'honnêteté, du caractère, de la franchise.

Il incombe donc aux instituteurs et institutrices d'insister auprès de leurs élèves sur l'importance pour eux d'écouter la voix de leur conscience pendant qu'elle se fait encore entendre clairement, afin d'observer strictement la loi morale naturelle en même temps que les prescriptions de l'Église.

2. Il faut que les élèves s'habituent à lier leur sort à celui de l'Église. Ils n'ont pas plus droit d'être indifférents quand les intérêts de l'Église sont en jeu qu'il leur est permis de demeurer insouciant si le bien de leur famille est menacé. Ce n'est pas être bon catholique que d'assister, en simple spectateur désintéressé, aux joies et aux souffrances de sa mère l'Église. Le bien de l'Église est un bien commun que chaque catholique a le devoir de défendre de toute son âme et de toutes ses forces. C'est pour mieux faire comprendre cette vérité aux fidèles que le pape a institué l'œuvre de l'Action catholique dont on ne comprendra jamais suffisamment l'importance.

Il est à souhaiter que s'établisse dans chaque école, pour les élèves des six premières années, une œuvre d'Action catholique qui produit, partout où elle est bien assise, d'excellents résultats: la Croisade eucharistique. Cette œuvre ne vise pas à multiplier les activités déjà suffisantes des jeunes élèves. Elle cherche tout simplement à donner aux activités

qui existent un caractère nettement religieux. À cette fin, un mot d'ordre, sous forme de bulletin mensuel, part du Bureau central, confié aux Pères Jésuites de Montréal, et, par l'entremise du chapelain diocésain, parvient à chaque section pour lui signaler sur quel groupe spécial d'activités doit porter, au cours du mois, l'effort d'orientation chrétienne. Cette orientation s'inspire de la liturgie et des règlements scolaires. C'est ainsi qu'à l'approche de chaque grande fête religieuse on signalera aux élèves quelle vertu spéciale il faut pratiquer davantage pour se préparer à la célébrer chrétiennement. Les congés et les vacances seront également organisés de façon à ce que se maintienne dans toute sa ferveur la vie chrétienne.

Devrait également s'implanter dans chaque école, pour les élèves des septième et huitième années, l'œuvre de la J.E.C.: Jeunesse étudiante catholique. Elle ne diffère pas substantiellement dans son organisation de l'œuvre de la Croisade. Elle fait la part un peu plus grande, comme il convient, à l'initiative des divers comités, sans tomber toutefois dans l'exagération. C'est le désir clairement manifesté de l'Église que dans nos écoles catholiques il y ait des sociétés dont la fin soit exclusivement la formation catholique des élèves. Des organisations dont la fin principale est la formation patriotique ne sont pas, à proprement parler, des sociétés catholiques, même si elles font une part à la formation religieuse des enfants. Et par conséquent, pour justifiée que soit leur présence dans nos écoles, elles ne doivent pas et elles ne peuvent pas remplacer des organisations purement religieuses.

L'Œuvre de la Sainte-Enfance qui fournit aux élèves une si excellente occasion de participer activement à l'apostolat de l'Église, devrait exister dans chaque classe comme un auxiliaire soit de la Croisade, soit de la J.E.C., selon le cas. Quoi de plus éminemment chrétien que de collaborer par ses aumônes, ses sacrifices, ses prières à l'extension du royaume du Christ? Cette œuvre, moins importante parce que moins compréhensive que les deux autres, devrait cependant se trouver dans chaque école.

Voilà quelques formes que peut prendre, dans nos classes, l'Action catholique demandée par le Saint-Père.

3. Il importe enfin que nos élèves puissent attribuer aux diverses œuvres qui sollicitent leur dévouement l'importance qui est due à cha-

cune. Il y a quelques mois, je lisais dans un journal le compte rendu d'une séance tenue par une société scolaire dans l'une de nos écoles catholiques. On y rapportait les propositions suivantes: « 1° que nous prenions la résolution d'être plus nombreuses à la messe sur semaine; 2° que le patinage ne soit pas un obstacle à nos devoirs scolaires, cet hiver; 3° que chacun soit fidèle à apporter son sou scolaire; 4° que ce rapport soit envoyé au journal. » Jusque-là rien à reprendre: quatre louables résolutions. Mais le commentaire qui suit n'est pas si irrépréhensible. J'y lis: « Vos propositions trois et quatre sont de majeure importance »: sou scolaire et rapport. Pas un mot des propositions une et deux: messe sur semaine et devoirs scolaires.

Inutile d'insister sur la suprématie des intérêts religieux. S'il importe d'inspirer aux petits enfants des sentiments de fierté du fait de leur appartenance à la première race du monde, comme disait M^{re} Langevin, ils ont mille fois plus raison d'être orgueilleux d'appartenir, de par leur baptême, à la famille même de Dieu; si le dévouement pour les œuvres nationales est louable, se dépenser pour les œuvres catholiques l'est encore plus; si le sou scolaire, qui collabore à la survivance française, est une œuvre excellente, le sou de la Sainte-Enfance qui collabore à la propagation de la foi dans tout l'univers est encore plus important; si l'on peut admettre que la langue, dans un certain sens, garde la foi, il est tout de même incontestable que la seule gardienne absolument indispensable et efficace pour conserver la foi, c'est la foi elle-même, c'est-à-dire la possession de convictions religieuses solides et inébranlables par la grâce. Et voilà pourquoi s'il incombe de fournir aux élèves des occasions de faire de l'action nationale, des instituteurs et des institutrices vraiment catholiques doivent donner, dans leurs écoles, la première place à l'Action catholique.

René LAMOUREUX, o. m. i.

La vie psychologique

DANS LE THÉÂTRE DE RACINE

Il y a quelques mois la France célébrait, malgré le fracas des armes et des appréhensions prochaines, le clair génie de Jean Racine. C'est en décembre 1639 que naissait, en effet, à La Ferté-Milon, dans le Valois, le fils d'un petit fonctionnaire dont le talent devait rendre encore plus grands dans le monde le prestige et le rayonnement de la France. La commémoration de son troisième centenaire a mis en branle, comme les carillons d'un jour de fête, les Académies et les théâtres, les journaux et la radio. Ceux qui avaient négligé Racine ont tiré de leur bibliothèque le volume à tranche poudreuse qui contenait ses œuvres; ceux qui le connaissaient peu ont constaté que quelque chose manquait à leur vision terrestre, et ils ont voulu le connaître davantage; ceux qui l'ignoraient ont voulu se renseigner.

C'est ainsi que nous avons vu au Canada français, en pleine Amérique, les institutions d'enseignement secondaire s'unir à ce mouvement pour exhumer du coffret où se conservent précieusement les bijoux de famille qui nous été légués par la vieille mère patrie, les purs joyaux de l'œuvre racinienne. C'est ainsi que nous avons entendu aux postes du réseau français quatre pièces de Racine, une biographie et des conférences d'un membre de l'Institut. C'est ainsi surtout que Montréal, simple exemple, a eu ce spectacle extraordinaire de voir des ouvriers, des commis, des étudiants, des employés de magasin, essayer d'oublier, en se rendant au travail, les heurts et les secousses des tramways en se laissant bercer au rythme des vers d'*Andromaque* ou d'*Iphigénie*. On m'informe, en effet, de bonne source, qu'un libraire montréalais a dû renouveler quatre fois sa commande en France des pièces de Racine dans cette petite édition populaire qui se vend dix ou quinze sous.

Non seulement les Canadiens français d'origine, mais nos compatriotes anglais eux-mêmes ne sont pas restés indifférents à cette commémoration, et dans le numéro de novembre de la revue trimestrielle de l'Université le Toronto, *University of Toronto Quarterly*, on pouvait lire un élogieux et substantiel article sur Jean Racine. Pour ceux qui savent l'admiration jalouse et inapprochable que les Anglais professent pour Shakespeare, et l'ignorance quasi totale en Angleterre des tragédies de notre illustre écrivain, il est facile de comprendre le chemin parcouru, l'universalité que ses innovations, sa psychologie, sa forme littéraire sont en voie de lui conquérir dans les milieux intellectuels.

Racine, à son époque, a eu des partisans forcenés, des admirateurs intelligents, comme Boileau et La Fontaine, le grand Condé, Louis XIV lui-même. Il a eu aussi des contempteurs violents: M^{me} de Sévigné, qui n'a pas toujours su faire le partage entre le bon sens et les petites intrigues de salon; Pradon, et toute la sequelle des jaloux et des pleutres des lettres; Corneille surtout, son rival âgé. L'épine au cœur de Corneille a toujours été Jean Racine. « Oh! le délaissement du grand poète qui a oublié de mourir jeune! » Plus tard, il y eut les romantiques qui lui devaient pourtant tout ce qu'ils avaient de bon, et c'est principalement à cause d'eux que l'Angleterre ne l'a jamais très bien compris.

Aujourd'hui, la moyenne s'est prise, l'équilibre s'est établi, et nous pouvons affirmer que Racine est considéré partout comme l'auteur le plus humain, le plus profond psychologue, le plus délicat écrivain qui ait passé dans le ciel littéraire de la France. Corneille garde, sans doute, pour nous sa place d'auteur héroïque qui a su décrire les hommes tels qu'ils doivent être, mais Racine restera toujours celui qui a su, le premier, pénétrer dans les détours et dans les replis de l'âme pour en deviner les motifs secrets, pour en mettre à nu les douleurs, les espoirs et les peines. L'un est plus près de l'imagination, l'autre, de notre cœur. Et malgré tous les reproches que l'on alléguera contre lui, le public se sentira toujours entraîné vers Racine parce qu'il s'adresse à ses sentiments, à sa conscience. L'humanité, comme une jolie femme, aime beaucoup qu'on lui parle d'elle-même. « Un artiste est un homme, a dit Musset, et il écrit pour des hommes. »

Avouons entre nous, d'ailleurs, que nos contacts avec Racine n'ont pas toujours été ce qu'ils auraient pu être. Nous ne vivons plus au siècle des perruques poudrées, des habits à jabots et des robes à panier — à moins que mes renseignements sur la mode ne soient déjà démodés, — et pour bien saisir toute l'importance des réformes et des perfectionnements apportés à l'art dramatique par Racine, il faudra nous transporter quelque peu parmi ses fréquentations et dans son siècle. Même alors, nous ne pourrions peut-être pas nous empêcher de nous dire que ses méthodes dramatiques ne sont pas ce qu'elles sont aujourd'hui, qu'il n'a fait parler, dans ses tragédies, que des Grecs et des Romains, ce qui date déjà de deux mille ans, enfin qu'il s'exprime dans un langage suranné et conventionnel, ampoulé, qui diffère autant du nôtre que la langue de Crémazie diffère chez nous, par exemple, de celle de Fridolin.

Ces reproches reposent sur un examen superficiel et sur les racontars de ces calomniateurs de romantiques. Nul plus que l'auteur de *Phèdre* n'a plongé dans le cœur humain le faisceau lumineux de la psychanalyse. Et nous découvrirons probablement, par comparaison, qu'il a été le créateur de la conception du théâtre moderne où le côté spectacle et le côté émotion occupent, avec raison, la place principale.

D'autre part, notre situation de Britanniques nous occasionne d'inévitables rencontres. À chaque tournant de la littérature, nous nous trouvons face à face, plus souvent que les Français peut-être, avec Shakespeare. Devant un groupe qui dit : « Racine est le plus grand de nos poètes », nous en trouvons un autre qui affirme avec une satisfaction tout à fait exempte d'humilité : « Shakespeare est le plus grand de tous les poètes. » Ceci nous amènera à départager les mérites, sans discuter le talent de chacun de ces maîtres de la pensée qui, dans chaque pays, attirent à eux, comme un phare sur la côte, les regards de l'esprit.

Je n'espère pas dévoiler un mystère en parlant de Jean Racine. Plusieurs auteurs en ont excellemment écrit. Évidemment, je leur emprunterai beaucoup. « Quand je m'en apercevrai, je vous le dirai, mais, sans doute, je ne m'en apercevrai pas toujours. »

Ce qui fait donc le fond de la tragédie racinienne, c'est la vérité. Personne autant que lui n'a pénétré dans les méandres du raisonnement qui mystifient les scientifiques, et j'entends par là les pseudo-savants qui

croyaient tout expliquer avec des données matérielles, atomes, molécules, tous ces bacilles de la pensée qui n'expliquent rien du tout, qui n'ont jamais dit, en somme, pourquoi les gens se jaloussent, s'aiment ou se haïssent, ce qui est pourtant une constatation de tous les jours. Avec Racine, nous trouvons le psychologue qui explore les arcanes du subconscient, le fourmillement du monde des sentiments intimes, en se servant, pour s'aider dans ses recherches, d'un instrument de précision que ses prédécesseurs avaient dédaigné jusque-là, son intelligence d'homme sensible et sensé, son génie.

Son éducation le prédisposait éminemment à cette tâche difficile. Orphelin dès son bas âge, il avait été élevé par sa grand-mère qui appartenait à la foi janséniste. À Port-Royal des Champs, ses maîtres avaient été Nicole, Hamon et Lancelot, un des plus fameux hellénistes de son temps, et il fut initié par eux non seulement à la doctrine du scrupule, mais aussi à toutes les richesses spirituelles des anciens. Il avait en communauté une tante, la Révérende Mère de Sainte-Thècle, qui le harcelait de bons conseils et qui lui reprochera amèrement de s'occuper de théâtre, considéré à cette époque comme un lieu de perdition, à tel point que l'on refusait aux acteurs la sépulture religieuse. Cette école rigoriste de la prédestination, qui devenait une autre forme de la fatalité, devait influencer toute sa carrière. Et c'est même ces scrupules de conscience qui l'incitèrent à quitter dès l'âge de trente-sept ans le théâtre, dans toute la force de sa gloire et de son génie.

Cette étude de soi-même, n'est-ce pas, en passant, la doctrine romantique? Mais n'est-ce pas aussi le plus merveilleux instrument à utiliser pour connaître les motifs, pour deviner les mobiles cachés de ses personnages, pour démasquer les véritables visages qui se dissimulent derrière les noms d'empereurs et de généraux, de captives et de reines, qui furent ses héros? Sans compter, évidemment, les aventures personnelles du poète, ses relations avec mademoiselle Du Parc et avec la Champmeslé, qui, certainement, comme on dit entre nous, complétèrent son éducation. Nous n'accordons pas trop d'importance, cependant, à ces amitiés. Il n'est pas nécessaire, en effet, à l'auteur dramatique de vivre la vie de ses personnages, ni de partager leurs sentiments. Il lui suffit de les pressen-

tir. Les cruautés de Néron ou les fureurs d'Oreste n'avaient pas besoin d'être vécues pour être décrites.

Avant Racine, on n'avait vu sur la scène que des créatures d'imagination. Les héros de Calprenède et de M^{lle} de Scudéry folâtraient sur les rives artificielles du pays de Tendre. Un chevalier, portant en sautoir les couleurs de la dame de ses pensées, partait à la conquête d'un royaume lointain sur une route parsemée d'obstacles. Plus il y avait d'obstacles et de chapitres, plus il provoquait d'émotions. Même Corneille appartenait à cette école des revendications inutiles et des maux imaginaires. Au besoin, il multipliait les embûches, comme dans le *Cid*, pour rendre son récit plus passionnant et, à notre point de vue, moins vrai. Il provoquait des conflits entre les caractères pour corser son intrigue, étoffer les jeux de scène, retenir l'attention des spectateurs. Ce théâtre factice ne pouvait que fatiguer et provoquer une réaction. Elle se produisit immédiatement non sans irriter quelques envieux et certaines bonnes dames, comme M^{me} de Sévigné, déjà nommée, qui disait, comme eussent dit toutes les comères comme elle : « Oui, oui, c'est très bien, mais ce ne sera plus la même chose quand Racine cessera d'être amoureux. »

Ce qui arriva, c'est que ce fut encore mieux, bien que ce fût déjà admirable. Racine réagit contre les formes ampoulées qui l'avaient précédé, il élagua du jardin de la scène française toute la broussaille des faux sentiments pour atteindre ce tuf commun à tous les peuples, à toutes les époques, le fond du cœur humain. Et c'est avec sa première tragédie racinienne, *Andromaque* — car la *Thébaïde* et *Alexandre* sont encore dans le goût cornélien, — que l'on voit surgir l'amour sur cette scène encombrée de marquis et de précieuses qu'était le plateau d'alors. Ni les romans ni le théâtre, avant Racine, n'avaient peint avec une telle maîtrise et une semblable acuité l'amour-passion, avec tout ce qu'il a de terrible et de doux, de paisible et de dangereux.

Le *Cid* avait effleuré ce sujet, mais ce n'est pas l'amour, c'est le devoir, compris dans l'esprit du temps, qui occupe le premier plan, et d'ailleurs le *Cid* historique que Corneille avait pris au *Romancero* était un guerrier et un conquérant, encore plus qu'un amoureux. Corneille avait produit de l'héroïsme à jet continu, et l'avènement de Racine, par sa pénétration dans le cœur des personnages, fit l'effet d'une rosée rafraîchis-

sante sur un siècle saturé de prétentions aux pères nobles. Cette pose incommode imprimée aux modèles, ce geste de vaillance, cette épée au bout du bras commençait à fatiguer le public.

Avec une délicatesse de ton inaccoutumée, on put assister à des analyses finement poussées sur ce sentiment vieux comme le monde et qui ne mourra probablement qu'avec lui, l'amour. Mais on ne trouve pas que l'amour dans ses pièces, — il y a aussi la magnanimité dans *Alexandre*, l'instinct criminel dans le Néron de *Britannicus*, l'ambition dans *Athalie*, la raison d'État dans *Bérénice*. Il y a toute la gamme hardie et nuancée, harmonisée sur des vers parfaits presque toujours et qui sont restés des modèles de clarté, de précision, de souplesse.

Andromaque, avec son double amour, conjugal et maternel, reste pure, sage, d'autant plus pure et sage qu'elle s'adresse à un souvenir, à une ombre. Hermione, elle, est l'une de ces femmes fatales, torturées par leur amour incendiaire et méchant, mais authentique. C'est aussi celle qui bat la marche dans cette parade de femmes cruelles et vaines qui hantent nos pièces d'aujourd'hui de leurs sollicitations démoniaques, qui font se traîner les hommes pour les rendre meurtriers ou fous.

Comme il s'agit d'amour, il ne surprendra personne que Racine ait beaucoup parlé de la femme. Sur ses onze tragédies, il y en a au moins six qui portent des noms de femmes: *Andromaque*, *Iphigénie*, *Bérénice*, *Phèdre*, *Esther* et *Athalie*. Et je n'énumère pas toutes celles, admirables ou fatales, qui tiennent des rôles de première rampe dans d'autres pièces: Roxane et Atalide dans *Bajazet*, Monime dans *Mithridate*, Agrippine dans *Britannicus*.

Pour toucher du doigt cette différence d'interprétation dramatique, cette incursion dans le cycle des sentiments, cet art nouveau découvert par Racine, prenons comme exemple le plus simple, le plus caractéristique de son genre, *Bérénice*. On connaît l'histoire de cette histoire. Ce serait Henriette d'Angleterre, la femme de Monsieur, frère du roi, qui aurait suggéré ce thème simultanément à Corneille et à Racine. Il paraît que Louis XIV, dans sa jeunesse, avait aimé Marie Mancini, nièce du cardinal Mazarin, et lui avait même proposé le mariage. Le cardinal, pour des raisons d'État, avait cru que l'intérêt de la paix et de la France exigeait une alliance plus reluisante et mieux assortie. Il avait négocié

les épousailles de l'infante Marie-Thérèse d'Espagne qui devint, en effet, reine de France. Le roi avait gardé une excellente opinion de la belle italienne, et Louis XIV, comme tous les grands personnages, sans doute, ne détestait pas qu'on lui rappelât ses conquêtes, amoureuses ou autres.

Les deux auteurs, à leur insu, se mirent à la tâche, et tandis que Racine écrivait *Bérénice*, Corneille composait *Tite et Bérénice*. Le sujet n'était pas neuf, Shakespeare l'avait déjà exploité dans *Antoine et Cléopâtre*. C'est l'histoire de la *Dame aux camélias* d'Alexandre Dumas fils. C'est l'éternelle douleur de la séparation de deux amoureux qui mesurent la profondeur du gouffre qui les désunira, c'est l'angoisse, tout actuelle, du soldat qui abandonne une fiancée pour défendre sa patrie, ou du moins l'idéal pour lequel son pays combat. Examinons comment nos trois auteurs ont traité ce sujet, qui n'a comme texte que ce propos de Suétone : *Titus reginam Berenicem dimissit, invitum invitam*. L'empereur Titus, empêché par les lois de Rome d'épouser la reine Bérénice, qui était étrangère — elle était Israélite, — se décide à la renvoyer, malgré lui et malgré elle.

Nous avons ici la donnée très générale d'un amour combattu par le devoir, mais Racine en a construit une pièce qui ne languit pas un seul moment, et sur ce thème il nous livre un drame, harmonieux délicieusement et infiniment douloureux. C'est une élégie divine d'autant plus émouvante qu'à l'heure où se produit la scène de l'explication, qui est la plus importante, au point de vue théâtral, l'auteur y a amené progressivement les personnages qui préparent ainsi la cruelle beauté du dénouement. Et sur tout ceci plane le grand nom de Rome, comme un leitmotiv, car il s'agit pour le nouveau César de choisir entre une femme et l'empire du monde. On reproche à Racine l'antiquité de ses sujets, mais toute cette tragédie n'a-t-elle pas été remise en question beaucoup plus près de nous, dans un empire qui n'était pas romain, et ce dilemme bien universel, n'est-il pas douloureusement humain ?

Bérénice eut un grand succès, non sans soulever des critiques et des attaques. Il y eut une longue lettre d'un certain abbé de Villars, que M^{me} de Sévigné trouvait charmante, et qui nous semble à peu près stupide. Mais pour tous ceux qui entendent cette pièce et qui la lisent, c'est une divine tragédie.

Corneille, en face de ce thème, se trouva embarrassé par la simplicité du sujet. Il le complique ingénieusement, fait surgir des jaloux de la coulisse. Son intrigue et ses sentiments sont ceux d'une comédie galante. Autre détail: comme dans la plupart des drames de Corneille, c'est Bérénice qui a l'air d'un homme et c'est Titus qui parle et agit comme une femme. D'après son plan, lorsque le Sénat autorise l'empereur à épouser la reine étrangère, elle lui dit: « C'est tout ce que je voulais. Mais je ne vous épouserai pas: adieu! » C'est Titus qui est tendre, faible, incertain, qui pleurniche et qui se plaint. Évidemment, Henriette d'Angleterre avait joué un mauvais tour au vieil auteur en le lançant dans un concours d'analyse amoureuse avec le jeune poète comme rival.

Avec *Antoine et Cléopâtre* de Shakespeare nous tombons dans tout un fourmillement de généraux et de femmes de chambre, de princesses et de pirates, de diplomates et de paysans, d'eunuques et d'empereurs. À cette multiplicité de personnages correspond une avalanche d'incidents: des batailles, des intrigues, des mariages, des divorces, des trahisons, des réconciliations, des morts en quantité. La scène change d'Alexandrie à Rome, d'Athènes à Messine, de la galère de Pompée aux plaines d'Actium. L'écrivain a ainsi voulu créer l'impression du mouvement, l'image de l'universelle agitation et de l'énorme effondrement d'un empire.

Loin de nous l'idée de comparer la tragédie de Racine avec l'une des principales œuvres de Shakespeare; mais il est un point de vue sur lequel la pièce de Racine l'emporte sur le formidable défilé du poète anglais, et c'est comme pièce. Or, nous parlons théâtre et psychologie, si je ne m'abuse. *Bérénice* continue d'être jouée avec succès sur la scène de la Comédie-Française, tandis que l'*Antoine et Cléopâtre* de Shakespeare ne l'est jamais nulle part. Même au cinéma, qui offre tant d'avenues pourtant au metteur en scène, tout ce déploiement, toute cette fanfare, même dirigée par Cecil-B. De Mille, ne produit qu'une impression de confuse splendeur et un mal de tête. *Bérénice*, au contraire, laisse une vision d'exquise beauté, de profonde émotion, et le spectateur quitte la salle avec le souvenir attendri d'avoir assisté à une tragédie finement étudiée et merveilleusement écrite.

Vous saisissez le procédé rationnel et raisonnable de Racine. Il ne cherche pas à enrubanner son sujet d'artifices et de complications inutiles.

Il est vrai et direct. « Le cœur a des raisons que la raison ne connaît pas », disait Pascal. Et ces raisons, n'importait-il pas de les transporter dans l'intrigue avec les scrupules, les hésitations, les détours mystérieux de l'âme ou du caractère de ses personnages. Ses imitateurs qui, durant cent cinquante ans, essayèrent de copier servilement son système, oublièrent cette pénétration et cette psychanalyse, ils oublièrent surtout d'avoir, comme lui, du génie. Et ceci s'applique même à Voltaire qui n'a jamais été, avec *Zaïre* et *Mérope*, qu'un ennuyeux auteur dramatique.

Cette formule de considérer le drame comme une crise qui éclate est celle qui a survécu. Prenez des types comme Hamlet où les zones de folie et de bon sens sont si mêlées qu'elles se juxtaposent, et qu'on ne peut dire à quel moment il est intelligent et à quel moment il est fou, et Macbeth, avec ses chaudières et ses sorcières, dans toute leur sombre grandeur; ils ne sont plus exploités comme méthode théâtrale; ils sont passés dans les romans qui offrent un champ plus vaste et n'ont pas pour objet d'être vus, mais d'être imaginés.

Ce n'était pas dans le plan, mais bien dans l'esprit de la pièce racinienne, dans l'étude du cœur humain, dans cette habileté de pénétration, de dissection, que résidait son talent, et c'est réellement dans ce domaine que Racine innovait. Sa formule a été souventes fois reprise depuis lors, et elle fait le succès de tout le théâtre contemporain. Tout Meterlinck n'est-il pas la cristallisation de cette idée? Pirandello n'a-t-il pas tiré son inspiration de ces analyses poussées jusqu'au malaise? Cette conception du drame qui consiste en une action unique, rapide, simple, inévitable, est devenue la formule universellement acceptée. La vieille controverse sur la règle des trois unités nous a toujours semblé futile; elle n'est en elle-même ni bonne ni mauvaise, mais elle aide puissamment à concentrer l'action, et si le drame doit être une crise, cette règle est non seulement utile, mais indispensable.

On prétend qu'Aristote est responsable de cette querelle qui a tant servi à se moquer des classiques. Mais c'est Lemaître qui fait la remarque qu'Aristote n'a jamais mentionnée comme règle indispensable au théâtre que l'unité d'action. Les deux autres en découlent normalement. Si nous assistons à un véritable drame, ni l'action ni les personnages ne peuvent traîner sur cent théâtres divers. Racine s'en est, en tout cas, très bien

accommodé, et si la méthode présente des difficultés en rétrécissant le champ de vision, si les trois unités « ont imposé à notre tragédie quelques artifices un peu froids, elles lui ont épargné beaucoup de sottises ».

Un autre bref exemple, *Britannicus*. Lorsque la pièce commence, Néron n'est pas encore méchant, mais il possède déjà en puissance toutes les caractéristiques qui en feront le monstre sanguinaire qui s'amusait plus tard à faire brûler les chrétiens, trempés dans la résine, puis attachés à des poteaux pour éclairer ses orgies.

Il n'y est pas question pour Racine de nous décrire la marche progressive du mal dans l'âme orgueilleuse et vaine du fils d'Agrippine. Sénèque l'a formée, mais de terribles atavismes s'avèrent bientôt vainqueurs. Au lieu de la couleur locale, que nos auteurs contemporains auraient accumulée, des festins et des litières, des foules rassemblées, tout se passe à l'intérieur du palais; le drame aussi se passe à l'intérieur des âmes, nous assistons à une crise spirituelle.

C'est dans l'intensité des sentiments d'un petit nombre de personnages que réside le secret de son art, et il serait aussi injuste de le lui reprocher, comme l'a écrit si justement Lytton Strachey, que de « reprocher à un quatuor de Mozart de ne pas posséder toute l'orchestration d'un opéra de Wagner ».

Il faut se rappeler d'ailleurs que la scène, à l'époque où Racine composa ses pièces, se prêtait très mal à négliger l'unité de lieu, par exemple. Toutes les tragédies se déroulaient dans le même décor à l'Hôtel de Bourgogne, d'habitude « la salle du palais ». Les acteurs jouaient en costumes à la française, et les petits marquis étaient assis sur la scène elle-même, là où se trouvent les coulisses, ce qui n'était pas pour faciliter les évolutions. Pour *Esther* seulement, les jeunes filles de Saint-Cyr furent revêtues de toilettes somptueuses, empruntées à la garde-robe du roi, pour représenter la cour d'Assuérus, et encore cette innovation fut sévèrement censurée. L'art de Racine consiste réellement à tirer d'un minimum de moyens un maximum d'effets, et il se confina dans le jeu des sentiments, des passions, des caractères, ce qui n'est plus ni romain ni grec, mais bien universel. Racine se contentera du carré de planches qu'on lui donne, et le drame sera tout intérieur, comme dans la vie.

Contrairement aux romantiques, il n'aimera jamais à mêler le grotesque au tragique. Et il n'eut pas non plus la manie de Jean-Jacques Rousseau, d'imiter la nature. Voici à peu près ce qu'en disait Stendhal qui admettait que l'art est un choix entre les choses offertes par la nature. « Je le sais bien, morbleu ! qu'il faut imiter la nature. Mais jusqu'à quel point ? voilà la question. Deux hommes d'un génie égal, Racine et Shakespeare, ont peint, l'un Iphigénie au moment où son père va l'immoler en Aulide, l'autre, dans *Cymbeline*, la jeune Imogène à l'instant où un mari qu'elle adore va la faire poignarder dans les montagnes voisines de Mittford. Ces grands poètes ont imité la nature. Mais l'un voulait plaire à des gentilshommes campagnards qui avaient encore la franchise rude et sévère, fruits des longues guerres de la Rose blanche et de la Rose rouge ; l'autre cherchait à être compris de ces courtisans polis qui voulaient plaire au roi et mériter les suffrages des dames. » Il fallait trouver le degré d'accommodation, de transformation nécessaire. Cette moyenne, Racine l'a réussie avec un art consommé.

Malgré les avatars qu'il eut à subir, le grand tragique sut toujours toucher le cœur de ses auditeurs. Le roi Louis XIV lui-même donnait le signal des applaudissements. L'illustre monarque, qui ne manquait pas de certaines vanités, entre autres celle de se montrer aux ballets de la cour, renonça à y paraître après avoir entendu ces vers de *Britannicus* :

Pour toute ambition, pour vertu singulière,
Il excelle à conduire un char dans la carrière,
À disputer des prix indignes de ses mains,
À se donner lui-même en spectacle aux Romains . . .

Nous avons cité *Bérénice*. Le succès de cette pièce ne fut pas éphémère ; le grand Condé se plaisait à l'entendre, et disait à peu près d'elle ce que Titus dit de Bérénice elle-même :

Depuis deux ans entiers tous les jours je la vois,
Et crois toujours la voir pour la première fois.

Au dix-huitième siècle Adrienne Lecouvreur reprit le rôle de Bérénice et y fut très touchante. Après elle, mademoiselle Gaussin, plus émouvante encore, dit-on, non seulement fit pleurer ensemble à qui mieux mieux Jean-Jacques Rousseau et D'Alembert, mais on raconte

qu'un soldat de faction dans la coulisse, éperdu, laissa tomber son fusil. Stendhal rapporte un fait analogue; au théâtre de Baltimore, le soldat de garde voyant Othello étouffer Desdémone: « Il ne sera pas dit, s'écria-t-il, qu'en ma présence un sale nègre aura tué une femme blanche. » Et, épaulant son fusil, il cassa le bras d'Othello.

Le fait de ramasser l'action au lieu de la laisser s'égarer sur la couleur locale, sur la trop grande recherche historique, sur une érudition trop minutieuse, a pareillement provoqué quelques brimades d'auteurs. Balzac a ainsi raillé *Chatterton*, de Vigny, conçu suivant le plan classique: Premier acte, déclare-t-il: « Dois-je me tuer? » Deuxième acte: « Je dois me tuer. » Troisième acte: « Je me tue. » C'est-à-dire que notre tragédie est une crise.

Après sa conversion, amenée par les persécutions de ses adversaires, qui ont fait échouer sa *Phèdre*, par les accusations de la Voisin, empoisonneuse et parjure, par les pressantes exhortations de ses anciens maîtres de Port-Royal, qui le poursuivent de leur sollicitude, tout autre que Racine serait entré chez les Chartreux. Nicole, qui le connaissait bien, lui conseilla de se marier, et il épousa une bonne petite provinciale, qui ne lut jamais ses livres et qui lui donna sept enfants.

Comme on le sait, ce ne fut point le trait final de sa carrière comme écrivain pour le théâtre. Il ne monta plus sur les planches de l'Hôtel de Bourgogne, mais il produisit pour les demoiselles de Saint-Cyr *Esther* et *Athalie*, deux purs chefs-d'œuvre de forme tirés de la Bible, et qui ajoutent comme un toit chrétien à cet édifice gréco-romain de l'ensemble de ses tragédies. Dans *Esther*, il se forme une idéologie charmante d'un incident biblique écrit à la louange du peuple juif persécuté au milieu d'une nation étrangère. Dans *Athalie*, c'est la revanche de la fatalité, lisons de la Providence, contre une reine cruelle et sanguinaire qui avait fort bien combiné son plan de régner, mais qui, dans ses calculs, avait oublié l'impondérable, ce qu'elle n'avait pas prévu, le doigt de Dieu.

Chateaubriand a écrit: « Le théâtre, chez un peuple civilisé, n'est pas fait pour donner aux savants le plaisir d'apprécier l'exactitude d'un pastiche à l'antique, mais pour exprimer dans la langue et le génie de ce peuple les sentiments généreux. Pour moi, je ne souffrirais pas sur la

scène un rôle de femme qui ne réunirait pas tout ce que l'esprit français et l'esprit chrétien, cultivés par les siècles, ont donné de profondeur à la sensibilité des femmes, de force, de grâce à leur raison. »

C'est en lui-même et autour de lui, comme nous avons essayé de le démontrer, que Racine a puisé la vie qui anime ses compositions. « Racine, écrit Eugène Delacroix, est le romantique de son époque. Son succès, très contesté de son temps par les tenants de la vieille école, lui vient du naturel de ses pièces. On lui a dit qu'il n'avait fait que des Grecs à Versailles. En le fréquentant un peu, on s'aperçoit rapidement qu'il a fait des hommes et surtout des femmes. » Personne n'est plus Français que lui, et Français du dix-septième siècle.

Aussi Taine a-t-il pu dire à juste titre: « Comme Shakespeare et comme Sophocle, Racine est un poète national. On l'a blâmé d'avoir peint, sous des noms anciens, des courtisans de Louis XIV; c'est là justement son mérite. Tout théâtre représente les mœurs contemporaines: les héros mythologiques d'Euripide sont avocats et philosophes comme les jeunes Athéniens de son temps. Quand Shakespeare a voulu peindre Brutus, César, Ajax, il en a fait des hommes du XVI^e siècle. Tous les jeunes gens de Victor Hugo sont des plébéiens révoltés et sombres, fils de René et de Childe-Harold. Au fond, un artiste ne copie que ce qu'il voit, et ne peut copier autre chose. Le lointain et la perspective historique ne lui servent que pour ajouter la poésie à la vérité. »

Aujourd'hui Racine est à peu près admiré à l'unanimité. Je dis à peu près, parce que de rares exceptions, comme Léon Daudet, par exemple, ne le goûtent qu'à demi, et la chose est explicable. La truculence du pamphlétaire s'accommode mal des ménagements et des nuances de l'artiste. Cette unanimité commence à s'étendre même à l'Angleterre.

Un peuple juge d'habitude les autres au barème de ses propres héros. Quand un Anglais parle de Racine, c'est pour le comparer à Shakespeare. La seule ressemblance qui existe entre les deux poètes, c'est qu'ils ont écrit tous les deux pour la scène. Tout le reste les éloigne et les différencie.

Cette incompréhension générale de Racine chez les Anglais provient du fait que les sentiments des personnages mis au théâtre par le poète sont tous en nuances, en introspection, ce qui fait d'ailleurs la qualité de

prédilection de la poésie française. L'analyse des sentiments est pourtant une qualité hautement littéraire. Le principal motif de cette ignorance est peut-être — c'est une hypothèse — leur éducation religieuse complètement privée, alors que la nôtre favorise l'entretien des scrupules, c'est-à-dire des nuances.

Dans le *Figaro* du 2 décembre, André Billy, l'éminent critique, écrit: « La tragédie de Racine, issue de Sénèque et des humanistes de la Renaissance, est aux antipodes de la tragédie élisabéthaine issue du Moyen-Âge et qui mélange les princes et les peuples, le tragique et le comique, le sublime et le grotesque « tout le grotesque de l'existence humaine », selon l'expression de John Bailey. Ceux qui ont le mieux apprécié Racine, ces dernières années, ce sont John Masefield et Lytton Strachey qui voient en lui l'évocateur lyrique et musical de Malarmé et de Nerval. »

Dans son livre *French Profiles*, Edmund Gosse dit: « English criticism has never understood, and never will understand, what the effect of the astonishing genius of Racine is upon the nerves and intelligence of a Frenchman. » Et plus loin: « The passionate tenderness of Racine was beyond the reach of the English dramatists. » Ce n'est que tout récemment que les littérateurs anglais ont commencé à pénétrer et à comprendre l'œuvre de notre tragédien.

On a comparé assez souvent la connaissance de Racine et l'admiration qui en résulte à une ascension dans la montagne. Ce n'est qu'après être parvenu au faite, après les efforts de la montée, qu'on peut à l'aise promener son regard sur les plateaux d'alentour. Sainte-Beuve a établi un fin parallèle entre Racine et Shakespeare qu'il compare à Rubens et à Ingres. « Tout d'abord, écrit-il, comme on a l'œil rempli de l'éclatante vérité pittoresque du grand maître flamand, on ne voit dans l'artiste français qu'un ton assez uniforme, une teinte diffuse de pâle et douce lumière. Mais qu'on approche de plus près et qu'on observe avec soin: mille nuances fines vont éclore sous le regard; mille intentions savantes vont sortir de ce tissu profond et serré: on ne peut plus en détacher les yeux. »

C'est dire que le style et le langage des tragédies raciniennes recèle tout un univers d'agréables surprises, de métaphores hardies, de vérités

éternelles, d'élégances délicates. Plus de l'extravagance verbale de Shakespeare, plus de la bravoure à jet continu de Pierre Corneille, une forme nette, claire, limpide, comme une eau de source, mais qui reflète le ciel dans son onde, avec les arbres qui frissonnent et qui chantent, avec les figures qui se penchent sur elle, gracieuses ou tourmentées.

Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon cœur,

a écrit Racine. N'a-t-on pas dans ce vers monosyllabique et serein à la fois la concision et l'image transparente, avec des mots très simples et sans l'« épithète rare » si chère aux Goncourts?

Et cependant, c'est en pensant à Racine que certaines personnes ont parlé de style pompeux, alors qu'il fallait peut-être dire style noble, fort courant à cette époque — rappelons-nous, en effet, que les *Précieuses ridicules* sont de la même période, — le style que nous avons appelé dans notre vocabulaire moderne le style pompier. C'est l'exception dans les pièces du grand écrivain, mais les chercheurs en découvrent. Quand Racine écrit dans *Phèdre*:

Les ombres par trois fois ont obscurci les cieux
Depuis que le sommeil n'est entré dans vos yeux,
Et le jour a trois fois chassé la nuit obscure
Depuis que votre corps languit sans nourriture,

nous avons là, évidemment, une façon bien compliquée de dire: « Vous n'avez pas mangé depuis trois jours, ni dormi depuis trois nuits. » Quand il dit: « De la fidélité le respectable appui », nous trouvons que c'est une expression bien recherchée pour parler d'un chien. Mais ces exemples sont rares, et trop les remarquer équivaldrait à s'occuper des plis d'un rideau dans un portrait sans regarder la figure.

Vous vous souvenez de ces vers vengeurs — prétendait-il — de Victor Hugo:

J'ai de la périphrase écrasé la spirale.

vous remarquez la périphrase, et

J'appelai le cochon par son nom, pourquoi pas?

Eh bien! puisqu'il nous pose une question, il nous sera bien permis de

lui répondre. Si Racine n'a pas appelé le cochon par son nom, c'est parce qu'il ne parlait pas de cochon. Il n'avait pas les mêmes fréquentations que Victor Hugo, et il parlait le langage de la cour à l'époque de Louis XIV. Il parlait comme parlent tous les Français quand ils parlent très bien.

Ce goût de la perfection de la forme ne se trouve que chez lui à ce degré exceptionnel, parce que dans leur nudité, dans leur simplicité, ses mots cachent des drames. Quel roman d'abnégation et de sacrifice on peut pressentir à travers cet unique vers

Nous avons su toujours nous aimer et nous taire!

ou encore quelle profondeur de résignation dans ce vers de *Bajazet*:

Mon unique espérance est dans mon désespoir!

Le grand chef d'orchestre romantique pourra se poser ensuite en virtuose d'une technique, celle de l'antithèse, mais Racine aura un siècle et demi avant lui conçu des hardiesses et des délicatesses que Hugo n'égallera jamais. Par sa langue, si française et si nette, il égalera le grand Corneille « à qui on l'a si souvent comparé, et à qui il ressemble si peu ».

Au lieu du langage empesé et maniéré comme les perruques poudrées et les jabots de dentelle de son temps, le vers de Racine se déroule avec aisance. C'est Jules Lemaître qui a dit que son style s'approchait de la prose: « Il frôle la prose, écrit-il, mais c'est avec des ailes. » Écoutons Phèdre qui s'inquiète et se dépite quand elle apprend qu'Hippolyte qu'elle adore aime Aricie:

Les a-t-on vus souvent se parler, se chercher?
 Dans le fond des forêts allaient-ils se cacher?
 Hélas! ils se voyaient avec pleine licence,
 Le ciel de leurs soupirs approuvait l'innocence.
 Ils suivaient sans remords leur penchant amoureux,
 Tous les jours se levaient clairs et sereins pour eux.

N'est-ce pas le langage le plus normal et le plus naturel qui se puisse entendre, et sans cris, sans exclamations, sans mélodrame? Il est curieux d'ailleurs de comparer ces vers d'autrefois avec ceux d'aujourd'hui, pour constater simplement comme ils se ressemblent, même avec les très modernes. Je ne mentionnerai que deux des vers fameux du grand tra-

gique, précisément pour ce qu'ils laissent soupçonner de drame enduré, d'angoisse psychologique, d'évocation :

Ariane, ma sœur, de quel amour blessée
Mourûtes-vous aux bords où vous fûtes laissée . . .

Et maintenant Verlaine :

Dans le grand parc, solitaire et glacé,
Deux ombres ont tout à l'heure passé.

Malgré la désuétude où sont tombées les formes du passé défini, usité au dix-septième siècle, ne retrouve-t-on pas la même atmosphère hantée de noirs pressentiments, de peine et de souvenirs lassés? On sent la parenté entre les deux idées et entre les deux poètes qui étudiaient leur cœur, jusqu'à la rime avec cette sonorité voilée identique.

Les poèmes de Racine sont écrits pour être récités. Il savait ce que la voix humaine peut imprimer de chaleur, de vie, peut livrer de secrets. « À partir d'*Andromaque*, dira Pierre Brisson, il mêle des harpes à ses pièces. Il avait compris toutes les promesses musicales de ces mystères. La poésie tressaille en lui. » Il écrira des vers qui semblent éclos sans effort, comme de grandes fleurs merveilleuses, comme des lis, et ces vers pénétreront nos âmes d'aujourd'hui avec nos âmes héritées, celles des ancêtres de notre race.

Comme disait aussi Mauriac (dans un article du *Figaro* du 23 décembre dernier, où il avoue d'ailleurs avoir eu l'impudence d'avoir écrit une *Vie de Racine*, ce en quoi il a bien raison) : « Au delà de nos frontières, ce charme de Racine opère peu. De tous nos auteurs classiques, Racine est le moins accessible aux autres nations. Il règne sur ces confins du cœur et de la raison où ne pénètre aucun esprit qui n'appartienne à notre famille. Lorsqu'un étranger nous dit qu'il aime Racine et nous en récite quelques vers d'une certaine voix, nous savons qu'il ne nous reste rien à lui expliquer de la France. »

Et c'est Jacques Maritain qui ajoute dans *la Situation de la Poésie* : « Il faut reconnaître que jusqu'à présent la clarté caractérise la très grande maîtrise, celle d'Homère, de Virgile, de Dante, de Shakespeare, de Racine, de Gœthe, de Pouchkine, de Baudelaire. »

En concluant, il nous est aisé de reconnaître que Racine est placé aujourd'hui, par les critiques les plus modernes, au sommet de la littérature, et quand on le lit en l'appréciant on sent encore mieux l'orgueil et la fierté d'appartenir à la même race que lui, de parler la même langue, de vibrer aux mêmes émotions.

Qu'on me permette une autre citation et ce sera la dernière. Elle est de la comtesse de Noailles, si française malgré ses ascendants byzantins:

Ma France, quand on a nourri son cœur latin
Du lait de votre Gaule,
Quand on a pris sa vie en vous, comme le thym,
La fougère et le saule,

Quand on a respiré les automnes sereins
Où coulent les résines,
Quand on a senti vivre et pleurer dans son sein
Le cœur de Jean Racine . . .

Avouons que c'est une autre raison de vouloir la survivance en Amérique de l'âme de la France, comme c'est un motif impérieux de conserver à cette France qui nous a donné Racine la place qu'elle mérite dans un monde bouleversé, la première.

Fulgence CHARPENTIER.

L'expression dans la prière chantée et l'École de Solesmes⁽¹⁾

« Je veux que mon peuple prie sur de la beauté », écrivait Pie X dans son *Motu proprio* du 22 novembre 1903.

Sans doute — et tout son immortel « code juridique de la musique sacrée » le prouve — le vénéré pontife entendait-il d'abord parler des œuvres musicales qui sont adaptées aux textes liturgiques, œuvres qui constituent ce que l'on pourrait appeler la musique sacrée à l'état statique. Cependant le pape musicien n'aurait sûrement pas répudié — tout au contraire — l'application spéciale que nous voulons faire ici de ses paroles. Pour que le peuple « prie sur de la beauté », il faut que la prière chantée soit expressive. En effet, telle ou telle mélodie, même superbe en soi, n'aura jamais ni grâce ni beauté à moins d'être convenablement exprimée.

Est-ce à dire que, en musique, expression et beauté soient des termes synonymes? Il ne faudrait pas le prétendre quoique, à première vue, ils puissent paraître tels. La beauté plastique ne repose ni sur les contorsions ni sur les contrastes exagérés: chez elle, l'expression est discrète et modérée. Encore faut-il, dans tout art, un certain degré d'expression pour rendre le beau. Même si sa façon de s'exprimer reste simple, une œuvre d'art n'en implique pas moins une manifestation de la pensée. Mais que signifie le vocable expression?

¹ Dom L. Baron, O. S. B., moine de Kergonan, a récemment fait paraître une excellente étude intitulée *l'Expression du Chant grégorien*. Comme la question est ici présentée sous un aspect assez différent, notre travail, terminé depuis plus de deux ans, ne sera pas, croyons-nous, dépourvu d'intérêt.

Nous ne saurions trop recommander la lecture de l'article de Dom. L. Baron, dans *Revue grégorienne* (Desclée et Cie, Paris, Tournai, Rome), année 1938, p. 182-194, 228-235; année 1939, p. 14-20. Dom J. Gajard, O. S. B., a lui-même publié un non moins intéressant article sur le présent sujet et dans la même revue, année 1934, p. 41 sqq.

Les mots n'ont pas toujours un sens tout à fait arbitraire; il leur arrive souvent, comme dans le présent cas, d'avoir par eux-mêmes une signification précise. C'est en y regardant de près qu'on voit combien le mot expression est lumineux et porteur de clarté pour toute l'étude que nous entreprenons.

Le vocable en question est composé de deux mots latins: *ex* (hors de) et *premere* (presser, pousser, écraser). « Presser », « pousser hors de » suppose donc un sujet, un objet, un fruit si l'on veut, duquel on fait sortir ce qu'il contient. Or est-il possible de faire sortir quelque chose de la musique? En d'autres termes, la musique peut-elle être expressive et, si elle est telle, que peut-elle bien exprimer? Laissons la parole à l'éminent musicologue grégorien, Dom Ferretti²:

« Selon les préjugés de nombreux musicologues et musiciens modernes, la musique est capable d'exprimer individuellement toutes les passions, tous les sentiments de l'homme avec leurs nuances infinies. Et même une émotion purement physiologique serait l'objet premier et immédiat de la musique, le contenu essentiel et le fond des formes sonores . . . »

D'autres musicologues « déniaient radicalement à la musique une telle capacité, déclarant vain et absurde l'impressionnisme musical moderne. Pour eux, la musique ne saurait exprimer, peindre encore moins, tel ou tel sentiment considéré dans sa substance . . . , mais seulement un attribut inséparable de ce sentiment, à savoir le côté cinétique, dynamique, particulier à tout sentiment, à toute émotion de l'âme. La vérité est que les passions peuvent avoir des qualités diverses, des attributs multiples; elles peuvent être calmes, sereines, gaies, impétueuses, furieuses, languissantes, et le reste. L'amour, par exemple, peut être doux, satisfait, douloureux, violent; il ne cesse pas pour cela d'être l'amour. Ce cortège qui accompagne les passions rentre dans le domaine de la musique et peut être par elle exprimé merveilleusement, parce que la musique est par excellence l'art du mouvement. Cependant, le mouvement avec toutes ses gradations n'est pas la substance du sentiment, mais un de ses attributs, une de ses manières d'être. Le mouvement, de plus, avec toute la gamme

² FERRETTI, D. Paolo M., Abate, O. S. B., *Esthétique grégorienne* (I), tr. Agaësse, Desclée, 1938.

de ses variations n'est pas exclusivement propre à telle ou telle passion, mais commun à beaucoup. Par exemple, le calme peut être un attribut de l'amour, du désir, de l'espérance, et le reste. Ainsi, du fait que la musique est incapable d'exprimer directement la substance de nos sentiments, et est limitée à l'expression de leur aspect dynamique, on comprend fort bien :

« a) Que son sens reste vague et son expression indéterminée. Cette indétermination ne vient pas des sentiments, lesquels sont toujours en eux-mêmes bien déterminés, mais de qualités cinétiques, qui sont communes à beaucoup de sentiments et non point propres à tel ou tel d'entre eux.

« b) Qu'il soit possible d'appliquer à une même mélodie des paroles différentes, sans qu'elle perde à ce transfert quoi que ce soit de sa beauté intrinsèque et de sa valeur expressive; à condition pourtant que le sentiment contenu dans le texte s'harmonise avec les propriétés dynamiques de la musique.

« c) Et qu'écoutant une mélodie sans paroles, nous puissions y trouver l'expression et comme la description de sentiments multiples.

« Par conséquent, il est faux que l'objet propre de la musique soit d'exprimer la gamme complète des sentiments; la vérité est qu'elle peut exprimer seulement la gamme complète des émotions qui accompagnent l'agitation des passions humaines et aussi les phénomènes extérieurs ³. »

Il reste donc que la musique, que le chant grégorien — puisque c'est de la musique, — peut exprimer non pas les sentiments, mais le dynamisme qui accompagne tel ou tel sentiment.

Nous disions à l'instant que le mot exprimer signifie « presser », « pousser hors de », et nous faisons l'application de ce terme au fruit dont on désire extraire le contenu. Or, que dirait-on de l'individu qui, voulant extraire tout le contenu d'une orange, se contenterait de faire sortir une partie du jus, ou bien prétendrait recueillir de ce fruit autre chose que ce qui s'y trouve? Le chanteur qui ne traduit qu'une partie de ce que contient la pièce qu'il exécute n'est pas moins ridicule. Il fait encore davantage sottise si, par hasard, il exprime autre chose que ce

³ *Id., ib.*, p. 125 sqq.

que contient le morceau. Strictement, dans ce dernier cas, il n'*exprime* pas la pièce; l'expression qu'on remarque dans son chant n'a pas de rapport avec le morceau et traduit tout au plus un sentiment qui se trouve, à tort, chez le chanteur. Il en serait de même du compositeur qui n'exprime rien, ou presque rien, ou tout le contraire de ce qui est contenu dans le texte liturgique qu'il met en musique ⁴.

Si donc l'on veut *exprimer*, il importe de faire sortir ce que contient, tout ce que contient et rien que ce que contient le sujet, l'objet traité. Malheureusement, pour nombre de chanteurs et de compositeurs, cette vérité, vraiment digne de La Palice, ne semble pas évidente.

Pour notre part, nous croyons utile, avant même d'aborder le vif du sujet, de poser à la base de la présente étude le principe suivant: l'expression doit traduire ce qu'il y a dans le texte, c'est-à-dire les paroles seules dans le cas du compositeur, les paroles et la musique dans celui de l'interprète, et elle ne doit traduire rien qui soit étranger à ce même texte.

D'après ce qui précède, nous chercherons à établir, premièrement, que, le principe énoncé ci-dessus recevant une parfaite application dans le chant grégorien, ce chant se trouve éminemment expressif; et, deuxièmement, que, vu qu'elle tient scrupuleusement compte d'un tel précepte, Solesmes constitue, entre toutes, une école de véritable expression.

LE CHANT GRÉGORIEN EST EXPRESSIF.

Impossible de ne pas balbutier lorsque l'on entre dans le vrai domaine de l'art. L'œuvre d'art tient, pour une part, du génie qui ne se définit pas, parce qu'il est quelque chose de la lumière du Verbe; elle tient, d'autre part, de l'inspiration (l'inspiration est un aspect du génie dans l'acte créateur d'une œuvre artistique) qui est elle-même une flamme divine. L'art, personne ne pourra jamais dire en quoi il consiste dans son essence. Les procédés qui font infailliblement arriver l'homme à la création d'une œuvre artistique ne seront jamais connus. Autant vaudrait chercher les règles qui fassent avoir le génie! L'on peut définir ce que l'artiste a voulu traduire dans son œuvre, surtout s'il nous y aide;

⁴ C'est une des raisons pour lesquelles certaines compositions musicales sont prosrites de l'église à la grande surprise de nombre de gens. « C'est de la belle musique », dit-on. Eh! oui. Mais elle n'exprime pas convenablement les sentiments de la liturgie, du texte liturgique. Certaines messes de requiem sont caractéristiques à ce propos.

l'on peut circonscrire le champ dans lequel il a évolué, déterminer les moyens matériels dont il s'est servi; l'on peut constater qu'il a réussi avec plus ou moins de bonheur; quant à expliquer la raison ultime de son succès, c'est un domaine dont il est prétentieux et puéril de vouloir sonder les secrets, car l'on touche ici au mystère du génie et de l'inspiration.

C'est dire que nous ne nous placerons pas à ce point de vue pour analyser les compositions grégoriennes. Au demeurant, nous nous écarterons assez sensiblement du procédé classique adopté par les musicologues modernes dans l'étude des œuvres musicales profanes. En effet, à l'encontre de ces derniers qui, règle générale, insistent peu sur ce que veut traduire le compositeur, nous nous arrêterons quelques instants sur cet aspect de la question, nombre de personnes cherchant dans le chant grégorien ce qui ne peut s'y trouver. De plus, la valeur esthétique des œuvres profanes étudiées n'étant pas contestée, les musicologues n'ont pas, le plus souvent, à se prononcer sur ce sujet. Or, il faut bien l'avouer, tel n'est souvent pas le cas lorsqu'il s'agit des mélodies grégoriennes. Aussi nous verrons-nous obligés d'appuyer davantage sur ce point. Enfin, les musicologues traitent d'ordinaire à fond le problème des formes musicales. Pour nous, les cadres de cette étude ne le permettant pas, nous devons nous contenter d'effleurer la question.

CE QUE TRADUIT LE CHANT GRÉGORIEN.

Le sujet traité par le compositeur grégorien, le texte à revêtir d'une mélodie, c'est la prière de l'Église. La matière est sûrement sublime et vaste. Jamais musicien n'eut un thème plus varié ni plus suggestif. Cependant, à cause même de sa variété et surtout de sa sublimité, il n'en est point qui soit plus difficile à manier convenablement. L'on ne s'étonne pas que, par suite du succès génial, presque divin, remporté dans ce domaine par un saint Grégoire le Grand, par exemple, la légende ait persuadé les musicologues postérieurs à ce « Père » du chant grégorien que les chants liturgiques de l'Église, surtout ceux de la messe, lui avaient été inspirés par Dieu.

Les textes d'un offertoire, d'une communion n'ont été conçus comme tels, bien entendu, que pour être chantés. Or supposons un texte encore dépourvu de musique, et représentons-nous un émule de saint

Grégoire dans l'acte de composer une mélodie pour ce texte. Reconnaissons — ce qui est à la fois très probable et très convenable — que le compositeur reçoive, d'une façon toute spéciale, l'inspiration du Saint-Esprit, l'analyse de ce dont doit tenir compte ce musicographe n'en restera pas moins sur le plan humain qui s'impose ici.

Notre compositeur a devant lui le texte liturgique. Ce texte, extrait ou commentaire de la sainte Écriture — commentaire autorisé s'il en est, — exprime la prière de l'Église. Le musicien devra donc comprendre parfaitement le texte et connaître non moins parfaitement l'esprit dans lequel l'Église l'utilise pour sa prière.

Un texte liturgique, comme un texte de la sainte Écriture — dont, nous l'avons dit, il est très souvent tiré, — a toujours un sens littéral, lequel, sauf exception, est facile à saisir. Admettons que notre musicographe le comprenne parfaitement.

À ce premier sens peut très bien s'en ajouter un autre qui est mystique celui-là, et dont il faut également tenir compte en bonne composition. Or, ce sens n'est pas si facile à découvrir que le sens littéral. En effet, l'auteur de la sainte Écriture, c'est-à-dire Dieu lui-même, peut très bien faire que non seulement les mots aient un *sens littéral*, ce que tout homme peut produire, mais aussi que les choses signifiées par les mots aient également un *sens mystique ou spirituel*, tel qu'on l'entend d'une façon générale ⁵. Cependant il arrive souvent qu'on donne à l'expression sens mystique une signification toute spéciale. Ainsi on dit qu'un texte a un sens mystique lorsque, séparé de son contexte et pris en lui-même, il peut s'entendre, même au sens littéral, du Christ, de l'Église, de la vie de l'âme, du bonheur éternel. Mieux qu'une longue dissertation, un exemple mettra en lumière les deux sens qui retiennent ici notre attention: *Ego ero ei in patrem, et ipse erit mihi in filium* ⁶. Ces paroles prononcées par le prophète Nathan s'appliquent à Salomon: Dieu sera pour Salomon un père, et Salomon sera pour Dieu un fils. Tel est le sens littéral de la phrase. Mais, séparé de son contexte, et en tant que tel, ce passage peut très bien être appliqué au Christ, par rapport à Dieu le Père, et au chré-

⁵ *Et ideo cum omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia quod ipsæ res significatæ per voces etiam significant aliquid.* S. THOMAS, *Summa theol.*, 1^a, qu. I, art. 10.

⁶ II Sam., 7, 14.

tien, par rapport à Dieu. L'une ou l'autre de ces applications constitue le sens mystique dont il est question. Entre mille textes, l'on pourrait encore tirer un exemple de l'introït *Circumdederunt me* . . . Au sens littéral, il s'agit du saint roi David; au sens mystique ces paroles peuvent s'entendre du Christ dans sa passion, et du chrétien dans ses tribulations.

Revenons à notre musicographe, maintenant en possession de tout le sens que contient en lui-même le texte liturgique. Il reste à savoir quel usage en fait l'Église. Ce texte, devenu partie intégrante de la liturgie, sert à la prière de l'Église. Or, la liturgie — et toute la liturgie n'est que prière — a pour fin première la gloire de Dieu et pour fin secondaire la sanctification des âmes.

Puisqu'il constitue avant tout une prière, et la prière de l'Église, le texte ne pourra exprimer qu'adoration, action de grâces, contrition et demande. Ces quatre fins de la prière seront traduites de façons diverses selon les sentiments qui animeront l'Église dans tel ou tel office de l'année liturgique. Même ces sentiments pourront quelque peu varier d'une pièce à l'autre au cours d'un même office. L'on comprendra sans peine que, dans cette gamme de sentiments, doit prédominer une profonde et sincère humilité, que toute la prière liturgique doit être pénétrée de cette vertu. L'homme peut se tromper sur le sens à donner à sa prière; l'Église, elle, ne se trompe jamais sur un tel sujet. Elle sait que l'homme ne peut convenablement approcher de son Dieu qu'avec la conviction de son propre néant. Il a l'impérieux devoir de reconnaître sur sa personne, comme sur toute créature, le souverain domaine de son Créateur, de lui rendre grâces pour les bienfaits dont il a été comblé. Il a le devoir non moins strict d'implorer le pardon de ses fautes, et ses fautes sont infinies; de demander à Dieu, encore et toujours, de nouveaux bienfaits qu'il ne mérite pas. Tout cela, est-il besoin d'insister, suppose un profond sentiment d'humilité. Est-ce à dire que la prière ne sera pas confiante? Tout au contraire. Mais le motif de confiance que trouve l'homme lorsqu'il s'adresse à Dieu, il est obligé de le chercher dans l'infinie bonté, et non en lui-même; ce qui implique encore humilité. Si maintenant l'on songe que l'Église, comme une épouse fidèle, partage les sentiments de son fondateur, soit qu'elle commémore son incarnation, sa passion, sa résurrection ou sa glorification, d'autre part, si l'on considère que, comme une bonne

mère, elle fait siennes les aspirations de ses fidèles de la terre, la béatitude de ses élus, les souffrances des âmes du purgatoire, l'on conviendra que sa prière peut et doit contenir tous les sentiments qui agitent noblement le cœur humain.

Ce sont tous ces sentiments, mais dans de justes proportions, que devra traduire la musique de notre compositeur. En remplissant convenablement sa mission, le musicien procurera, il va sans dire, la gloire de Dieu; il édifiera les fidèles, en les incitant à prier comme il convient. Il n'aura donc d'autre fin que de louer Dieu d'une façon digne, dans un sentiment de profonde humilité, et d'attirer les âmes au souverain Maître.

Pour accomplir cette tâche immense et dont la fin est surnaturelle, il ne dispose que de moyens très humains: les sons, la musique, et la musique telle qu'on l'entendait au moyen âge.

Pour être complet, un exposé de la technique du compositeur grégorien devrait comporter une étude des formes musicales grégoriennes ou, en d'autres termes, des moules dans lesquels les compositeurs médiévaux ont coulé les éléments mélodiques dont ils disposaient. Toutefois, pour intéressante qu'elle pourrait être, une telle étude dépasserait de beaucoup les bornes du présent travail. Au reste, des auteurs d'une grande renommée ont déjà traité à fond ce vaste sujet⁷. Aussi nous bornerons-nous à simplement indiquer ici les diverses formes musicales grégoriennes, qui sont: la psalmodie, les chants psalmodiques, les récitatifs, l'*ordinarium missæ* et les chants strophiques à texte versifié.

Le système musical employé par les compositeurs médiévaux est dérivé de celui suivi par les Grecs. Des trois genres de gammes helléniques, ils n'ont cependant conservé que le diatonique. Sans doute peut-on se demander si, dans tel ou tel passage mélodique, les musicographes du moyen âge n'ont pas, comme par accident, eu recours au (genre) chromatique, voire à l'enharmonique⁸. En tout état de cause, dans la forme où nous les avons maintenant, les mélodies qui nous ont été transmises sont toutes, et exclusivement, du genre diatonique. Leur rythme, fondé

⁷ FERRETTI, *Esthétique grégorienne*; GASTOUÉ, A., *Les Origines du Chant romain*, Paris, Picard, 1907; *idem*, *Le Graduel et l'Antiphonaire romains*, Lyon, Janin, 1913; WAGNER, P., *Origine et Développement du Chant liturgique* (tr. Bour), Tournai, Desclée, Lefebvre, 1904.

⁸ Chromatisme et enharmonie sont pris ici dans le sens qu'ils avaient chez les Grecs.

sur le temps-premier indivisible, est toujours de facture libre, binaire ou ternaire, c'est-à-dire qu'il n'est pas invariablement binaire ou ternaire, mais que, à tout instant, il passe d'une forme à l'autre.

Les rythmes binaire et ternaire se retrouvent aussi, quoique utilisés assez différemment, dans la musique grecque. Règle générale, chez les Hellènes, les rythmes ne se combinent pas aussi librement que chez les musiciens du moyen âge. Pour telle pièce, le compositeur adopte un rythme déterminé, quitte à user de la métabole ⁹ rythmique pour éviter la monotonie. Une autre manière de diversifier les rythmes musicaux consiste à accommoder exactement les notes mélodiques à la métrique des vers et des strophes, vers et strophes pouvant être de facture très libre. Toutefois, la musique grecque n'atteint pas, en rythmique, cette liberté toute spéciale dont jouit le compositeur de la musique religieuse. En effet, en matière de rythme, ce dernier n'est lié qu'au bon goût. Sa mélodie évolue à l'aise dans ce que les Grecs auraient appelé une métabole rythmique constante. Et cette liberté d'évolution constitue précisément pour le musicographe médiéval un élément de richesse inestimable, permettant de varier le rythme selon les besoins de l'instant. C'est pourquoi, quoi qu'en disent certains musiciens, le rythme grégorien n'est rien moins que monotone.

Vu l'indivisibilité du temps-premier, le rythme grégorien a un caractère unique de majesté et de tranquillité. Cette qualité, on le comprend, est éminemment adaptée à la fin pour laquelle fut créé le chant grégorien : louer et prier Dieu. Du point de vue modal, la musique moderne, comparée au chant grégorien, fait presque figure de parent pauvre ¹⁰. La richesse modale dont jouit la mélodie grégorienne est dérivée, dans son fondement, de la musique grecque. Théoriquement, sur chacun des degrés de la gamme diatonique, la musique grégorienne construit un mode principal (authentique) et un mode dérivé (plagal).

Elle met de côté, comme trop durs, les modes de *si* bécarré et de *fa* avec *si* bécarré (authentique) ; puis elle assimile respectivement aux modes de *ré*, *mi* et *fa* avec *si* bémol, les modes de *la*, *si* et *do*.

⁹ Nous dirions aujourd'hui modulation.

¹⁰ Nous ne voulons tout de même pas dire qu'avec ses deux modes la musique moderne soit pauvre.

Le compositeur médiéval a donc à sa disposition huit modes dans lesquels il peut, en quelque sorte, faire promener sa mélodie. Combien fréquentes sont, en effet, les métaboles modales et tonales en chant grégorien! À telles enseignes qu'il faut parfois une oreille bien exercée pour suivre dans leurs pérégrinations certaines mélodies. C'est que les modes grégoriens, faute de sensible et de base harmonique, n'ont pas une structure aussi nette que les modes de la musique moderne. Toutefois — qui le niera? — les modes grégoriens sonnent francs et, comme tels, sont une source de richesse et de variété peu banales ¹¹.

De plus, il y a dans les modes grégoriens un élément caractéristique très peu souvent souligné. Chacun sait qu'un mode ecclésiastique comporte un *ambitus* d'une octave qui, si elle est parfois dépassée, n'est souvent pas tout utilisée. Le son central caractérise le mouvement dans les modes authentiques; il marque le repos dans les plagaux. Si, par exemple, dans le mode authentique de *ré*, je chante les intervalles conjoints *ré-mi-fa-sol-la*, ou bien *ré-do-si-la*, j'ai l'impression que je pars du repos, *ré* (son extrême), pour me mettre en mouvement vers *la* (son central). Si, au contraire, je commence en *la* pour aller en *ré*, soit en montant soit en descendant, j'ai l'impression d'aller du mouvement au repos. J'aurai une impression nettement contraire si, dans un mode plagal, je vais des extrêmes au centre et du centre aux extrêmes. Le centre caractérisera le repos et les extrêmes, le mouvement. Cela tient, dira-t-on, à la structure des modes authentiques et plagaux. Assurément, mais c'est tout de même un caractère qui leur est spécial et qui contribue, pour sa part, à la variété.

En musique moderne, pour traduire tel ou tel sentiment, le compositeur dispose de multiples moyens: division ou amplification des valeurs, variations d'intensité (nombre plus ou moins grand de voix), de mouvement, de timbre, d'harmonisation, de hauteur relative des sons. Quant au musicographe du moyen âge — sauf les cas d'amplification par la juxtaposition de notes sur une même corde, — il n'utilise que ce dernier élément. Mais, c'est cet élément mélodique qui est essentiel: c'est, par-dessus tout, de lui que la musique tire sa valeur. Si, en effet, les mélodies géniales sont immortelles, les combinaisons harmoniques passent comme

¹¹ C'est pour infuser un sang nouveau à la musique moderne que les grands compositeurs récents s'inspirent volontiers des mélodies et des modes grégoriens.

les engoûments. Mais de quelle façon la hauteur relative des sons peut-elle servir à l'expression? C'est là un sujet d'analyse qui ne manque pas d'intérêt.

L'intonation (hauteur) des sons est toujours chez l'homme accompagnée du phénomène suivant: nous associons aux sons la sensation d'espace. Les sons sur une même corde nous donnent l'impression d'un plan, d'une ligne horizontale; nous nous représentons comme superposés les sons différant quant à leur nombre de vibrations.

De ce phénomène non objectif, mais subjectif et intérieur, est née la dénomination de sons *aigus*, et de sons *graves*. Les sons aigus signifient pour nous accroissement d'activité, d'énergie, de vie; les sons graves, au contraire, marquent un affaiblissement de l'activité, de l'énergie, de la vie. Comme les vibrations des cordes vocales — pour ne parler que de la voix humaine — s'impriment dans l'organe de l'ouïe, il arrive que les sons aigus, formés par un nombre élevé de vibrations, sont mordants, incisifs et parfois perçants, tandis que les sons moyens ou graves, produits par un petit nombre de vibrations, revêtent un caractère de calme, voire de repos.

Tout ceci est en rapport intime avec notre émotivité. Les sons ascendants supposent une augmentation d'activité, de tension des cordes vocales et, par conséquent, d'effort chez l'interprète. Nous les concevons comme en relation avec un accroissement d'émotion psychique. Ils traduisent donc tout naturellement le désir, l'espérance, la volonté, la joie, et le reste . . . Les sons descendants, par contre, impliquent une diminution d'activité, une détente des cordes vocales, et, conséquemment, un effort moindre chez le chanteur. Nous les percevons comme en relation avec une diminution de l'émotion psychique. Ils extériorisent d'une façon toute naturelle le renoncement, l'abattement, la concentration, le calme, la paix ¹² . . .

La hauteur relative des sons est donc un moyen fécond d'expression dont dispose le musicographe. Rythme, mélodie se mouvant dans huit modes: voilà, résumé en deux mots, le matériel avec lequel il devra construire une œuvre d'art. Reconnaissons que ce matériel est très restreint.

¹² Les lignes qui précèdent s'inspirent largement de la doctrine de Dom FERRETTI, *Appunti di Teoria Superiore Gregoriana* (ad instat ms.), Roma, P. I. di M. S., 1937.

Si donc la tâche est réussie, le mérite du compositeur ne s'en trouve que plus grand. En effet, le summum de l'art ne consiste-t-il pas à produire une œuvre belle avec un minimum de moyens? Voyons comment procède notre musicien.

Dans l'agencement des sons, au moins deux fois sur trois, il ne cherchera pas à être original ou individualiste, c'est-à-dire à affirmer sa personnalité propre. Loin de là, il visera avant tout à suivre la tradition. Aussi bornera-t-il fréquemment son activité à faire un choix convenable parmi les combinaisons déjà existantes. « Les auteurs de la cantilène grégorienne, écrit Gevaert, travaillaient, en général, sur des thèmes traditionnels dont ils tiraient de nouveaux chants par voie d'amplification ¹³. »

Tout de même, le musicographe aura l'occasion de faire des mélodies originales: avant d'adapter ou de centoniser, il faut bien inventer. « Les mélodies de ce genre, dit Dom Ferretti, sont très nombreuses dans tout le répertoire grégorien . . . Ces chants sont tous caractéristiques et éminemment expressifs; beaucoup d'entre eux sont de véritables chefs-d'œuvre de l'art grégorien. L'artiste, en les créant, s'est inspiré de son génie personnel; mais son imagination, échauffée par les sentiments qu'exprimait le texte sacré, fut aussi guidée par l'accentuation tonique grammaticale qui, conformément aux principes généraux de l'art romain, doit être mise en relief par d'harmonieuses élévations et dépositions musicales ¹⁴. » Soulignons, au passage, ce fait, si souvent remarqué dans la cantilène grégorienne, que les accents des mots sont la plupart du temps mis en relief par une note ou un groupe de notes relativement élevées, que le sommet mélodique d'une incise, d'un membre de phrase, d'une phrase repose ordinairement sur la syllabe portant l'accent du mot, que le compositeur a voulu mettre en évidence.

Les autres modes de composition (il ne peut être ici question de la forme psalmodique ni de la forme strophique) sont l'adaptation et la centonisation. Dans le premier cas, le compositeur adapte de nouveaux textes à un thème traditionnel, en sorte que ces applications peuvent être comparées avec assez d'exactitude aux divers couplets d'une chanson. Dans le second cas, l'on forme une espèce de mosaïque musicale composée de fragments empruntés à plusieurs mélodies. C'est un art assurément

¹³ Gevaert, cité par Dom FERRETTI, *Esthétique grégorienne*, p. 86.

¹⁴ FERRETTI, *op. cit.*, p. 92-93.

difficile que de coudre sans gaucherie diverses phrases ou parties de phrases musicales. Quoi qu'il en soit, les musicographes de la bonne époque y ont réussi d'une façon admirable. Encore que ces deux modes de composition n'échappent pas à la critique malveillante moderne. D'ailleurs, cette critique ne ménage rien de tout ce qui est chant grégorien. Ce qu'elle qualifie de plagiat, de rengaines et de vide dans la mélodie liturgique n'a pour elle aucune valeur esthétique.

VALEUR ESTHÉTIQUE DU CHANT GRÉGORIEN.

La critique dont nous venons de parler est d'une exigence peu banale, et cette exigence ne s'exerce qu'envers le chant grégorien. L'on reconnaîtra toutefois que « le texte [sur lequel l'artiste compose de la musique] ou un spectacle de la nature peuvent l'un et l'autre exciter — et de fait excitent — l'imagination et la sensibilité de l'artiste et lui inspirer une mélodie géniale; mais celle-ci, une fois créée, vit d'une vie autonome, objective, transcendante ¹⁵ ». Si donc la mélodie a un sens par elle-même, si elle « vit d'une vie autonome », on ne voit pas pourquoi elle ne pourrait pas être adaptée à des textes différents, à condition, bien entendu, que les sentiments contenus dans ces textes s'harmonisent avec les propriétés dynamiques de la mélodie. « Il n'est donc pas raisonnable de dénier un contenu esthétique et une valeur expressive aux mélodies-types (adaptations) et aux mélodies-centons du fait qu'elles apparaissent revêtues de différents textes ¹⁶. »

« À ce propos, ajoutons que Bach, Mozart, Beethoven, les grands polyphonistes ont fait de ces adaptations ou applications; que certaines chansons [à couplets, il va sans dire], anciennes et modernes, sont pourtant d'une grande beauté; que la psalmodie liturgique est belle et fraîche quoique adaptée à cent textes différents ¹⁷. » D'où vient cette sévérité à l'endroit du chant grégorien?

Puisque, en alléguant ces prétextes d'adaptation pour le déprécier, on s'attaque, en définitive, au répertoire grégorien tout entier, il y a lieu de généraliser la défense de la valeur esthétique du chant religieux. Que l'esthétique musicale soit un élément impalpable et qui tienne du sentiment, c'est là un fait indéniable. Aussi bien, à quiconque ne la sent pas, l'on est réduit à apporter des preuves d'autorité.

¹⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 127.

¹⁶ *Id.*, *ibid.*

¹⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 127-128.

Or une preuve que les mélodies grégoriennes ont été écrites pour être expressives, c'est le nombre incalculable de signes expressifs que portent les anciens manuscrits. Ces signes remontent-ils jusqu'aux compositeurs eux-mêmes? Si l'on veut dire par là que les musiciens ont écrit ces signes, il est permis, même raisonnable, d'en douter. Mais si l'on prétend que ces signes ne représentent pas une tradition qui a toutes les chances de remonter jusqu'aux musicographes eux-mêmes, l'on a sûrement tort.

Les compositeurs du moyen âge se sont-ils trompés quand ils ont voulu écrire de la musique expressive? Les copistes ont-ils erré lorsqu'ils ont mis tout en œuvre pour que cette musique fût chantée d'une façon expressive? Assurément non. Au reste, pour admettre que tous ne se soient pas trompés, il suffit d'un peu de bon sens.

Le chant grégorien serait mort depuis des siècles déjà, et aucune personne sérieuse n'aurait songé à le ressusciter, s'il n'avait présenté les garanties requises de beauté et d'expression. On aurait pu, durant un certain temps, admirer l'ingéniosité de ses constructions, — supposé qu'il fût remarquable à ce point de vue. Mais si, par nature, il eût été froid, inexpressif, ne se serait-on pas bientôt lassé, et pour toujours, d'un tel chant?

Même si après étude — étude nécessairement superficielle — certains esprits croyaient encore pouvoir prétendre que les compositions grégoriennes ne valent rien, ils n'auraient pas le droit de supposer que, en proposant une telle musique à ses fidèles, l'Église, elle, se soit trompée, et cela durant des siècles. Une prière est expressive, ou elle n'est rien du tout. Or le chant grégorien est partie intégrante de la prière de l'Église. Conséquemment, s'il ne signifie rien, l'Église s'est trompée dans les directions qu'elle a données, ce qui est inadmissible.

En parlant des mélodies-types¹⁸ dont la valeur esthétique est particulièrement contestée, Gevaert s'exprime ainsi: « Ce sont celles-là qui, encore aujourd'hui, nous frappent le plus agréablement l'oreille¹⁹. » Et nous pourrions citer mille autres appréciations semblables à propos du répertoire grégorien tout entier.

¹⁸ Mélodie-type: « air traditionnel auquel les artistes grégoriens ont appliqué un certain nombre de textes nouveaux ». FERRETTI, *op. cit.*, p. 106.

¹⁹ GEVAERT, « *La Mélodie antique* », ch. 5, § 113, p. 152.

Si, par malheur, le chant grégorien a paru sans saveur à certains esprits, la faute en est ou bien aux auditeurs qui ont cherché dans la musique liturgique ce qui ne peut s'y trouver, ou bien aux interprètes qui ont failli à leur sublime mission.

Incompréhension donc de la part de l'auditeur ou de l'interprète, c'est là qu'il faut chercher l'explication du discrédit dans lequel est tombé le chant grégorien en certains milieux. Nous n'avons pas à énumérer les prétextes que les uns et les autres allèguent pour s'excuser.

L'Église, elle, considère le chant grégorien comme partie intégrante de sa liturgie. Elle nous fait un devoir de le chanter, donc de l'interpréter, donc de l'*exprimer*. Or, disions-nous plus haut, pour *exprimer*, au sens strict du mot, il faut faire sortir du sujet traité ce qu'il contient, tout ce qu'il contient et rien que ce qu'il contient.

INTERPRÉTATION DU CHANT GRÉGORIEN.

Le fidèle, à l'Église, interprétera le chant grégorien. Est-il besoin de dire que ce chant, comme tout autre, comporte paroles et musique ²⁰?

Les paroles.

Ce que nous avons dit plus haut des sens littéral et mystique du texte et de leur difficulté relative d'interprétation peut, à première vue, déconcerter si l'on songe qu'on ne saurait attendre de tous les fidèles la préparation suffisante pour un travail de ce genre. Au point de vue pratique, la question ne se pose pas, et c'est heureux. Les missels très bien faits ne manquent point. On y trouve, avec un exposé clair de la pensée, de l'esprit de l'Église à tel moment du cycle liturgique, des notions suffisantes sur le sens de chaque messe. Or la messe éclaire tout l'office. La question de l'interprétation du sens des paroles liturgiques est donc brièvement et convenablement réglée ²¹.

²⁰ Paroles et musique sont les parties intégrantes d'un seul tout: le chant. Il s'ensuit qu'un chant défectueux quant à ses paroles et quant à sa musique ne serait pas intégralement corrigé par des retouches que l'on ferait subir au texte littéraire.

²¹ Il pourra sembler qu'à une question complexe nous donnons une solution fort sommaire. Nous le reconnaissons. Pour n'être pas sommaire, il faudrait que nous puissions enseigner aux chantes et aux auditeurs comment s'y prendre pour avoir l'esprit liturgique, pour prier, pour sentir comme le veut l'Église. Il nous semble que des traités n'y suffiraient pas. Au surplus, dans le domaine de l'art — et nous sommes ici dans le domaine de l'art grégorien conditionné par l'esprit liturgique, — il est bien des choses qu'on ne peut apprendre que par l'enseignement oral et . . . la méditation.

À ce texte il faut donner la vie, apprendre à le lire d'une façon intelligible, comme il convient, car c'est un facteur très important, aussi bien dans la psalmodie que dans les chants syllabiques ou ornés. Impossible d'entrer ici dans tous les détails, vu les cadres très restreints de cette étude. Il est cependant des points sur lesquels nous nous ferions faute de ne pas insister.

Il est sûrement difficile d'arriver à la perfection en ce qui concerne la prononciation exacte du latin, surtout si l'on songe que tout le peuple est appelé à participer à l'exécution d'une partie des chants liturgiques. Mais sur ce point, comme sur bien d'autres, du reste, les fidèles sont très dociles, et il suffit de leur donner l'exemple durant quelque temps.

Cet exemple, il devrait venir d'abord des ecclésiastiques et des étudiants dans les séminaires. Mais il serait risqué de proposer les uns et les autres comme modèles. Avec plus ou moins de bonne volonté, et précisément pour cette raison avec un succès plus ou moins marqué, l'on a adopté dans les séminaires de tous les pays la prononciation romaine (par italienne!) du latin. Il le fallait bien, le désir du pape était formel! Mais ici, les coutumes propres à chaque pays ont réussi à survivre tant bien que mal et à produire leurs effets désastreux. Il n'est pourtant qu'une façon entièrement belle de prononcer le latin et c'est la romaine. Il suffit d'impartialité et d'un peu de bon goût pour s'en convaincre ²².

Dans les universités l'on peut tenter à satiété de restituer au latin la prononciation qu'il devait (?) avoir au temps de Cicéron (kikéro!); l'on a encore bien des progrès à faire avant d'approcher de la sonorité et de la limpidité de la prononciation romaine.

²² Nous avons lieu de nous réjouir de l'empressement avec lequel au pays, et tout spécialement au Canada français, tous se sont mis, dès la première heure, à la prononciation romaine du latin. Quiconque s'y applique prononce le latin d'une façon à peu près irréprochable. Aucun défaut n'existe de parti pris et c'est beaucoup. Souvent, cependant, l'a est trop « canadien ». (Disons, si l'on préfère, qu'il est « normand ». Il n'est pas pour cela plus joli.) Certains vocalisent l'e latin non accentué comme l'e français; par exemple dans *Kyrie*. Passe encore s'il n'y a pas d'affectation, quoique l'e non accentué de la prononciation romaine ne soit pas exactement l'e français. On agit ainsi sans doute par réaction contre les vocalises en a, â, o que font presque habituellement entendre les chantes. En visant à faire disparaître un défaut tout à fait déplaisant et difficile à extirper, il faudrait éviter de le remplacer par un autre, plus aristocratique sans doute, mais qui n'en serait pas moins un défaut.

Enfin, l'i ne doit jamais avoir la couleur de l'e (défaut qui apparaît parfois dans les vocalises), et l'o doit être sonore, ouvert, clair, très distinct de l'ô, lorsqu'il porte l'accent du mot.

Prenez au hasard, et que ce soit parmi les gens cultivés, un Allemand, un Anglais, un Italien et un Français. Faites prononcer au premier (les endroits particulièrement périlleux sont soulignés) : « *O vos omnes* » ; au deuxième : « *Regina caeli* », au troisième : « *Psalite Domino* » ; au quatrième : « *Euntes, docete omnes gentes* », « *Jubilate Deo* ». . . « *Esurientes* » ; faites répéter tout cela par un Romain authentique et concluez. C'est déjà une musique que de l'entendre dire : *O clemens, o pia, o dulcis virgo Maria — Fulcite me floribus, stipate me malis quia amore langueo.*

L'articulation exacte des consonnes, de toutes les consonnes n'est pas un facteur de peu d'importance pour la beauté du chant. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'insister sur ce point.

Le chanteur devra lire une première fois le texte pour en saisir le sens d'une façon pratique. Si, par hasard, il s'y trouve quelque élément descriptif ou dramatique²³, il le constatera par le fait même, la prière chantée étant, dans sa presque totalité, de forme lyrique. Il tiendra compte de ces éléments dramatiques ou descriptifs pour les rendre discrètement dans son chant. (Nous reviendrons sur le sujet des passages dramatiques et descriptifs.) Cette première lecture terminée, le chanteur devra la reprendre autant de fois que cela lui sera nécessaire pour analyser ce dont il va être question maintenant. S'aidant de la ponctuation du texte et, au besoin, de celle de la mélodie (barres), il constatera que la pièce se compose d'une, de deux ou de trois phrases . . . qui se subdivisent en membres de phrase et en incises. Il découvrira dans chaque mot la syllabe d'accent, reconnaîtra dans chaque incise, membre et phrase l'accent, le mot principal, ayant recours pour cela à la mélodie sur laquelle il lui suffira de jeter un coup d'œil rapide pour remarquer l'importance relative des mots et des accents. On sait, en effet, que l'accent logique de la mélodie (incise, membre ou phrase) repose toujours sur le mot principal et presque toujours sur l'accent de ce mot principal²⁴.

En possession de tous ces éléments, il étudiera ensuite la mélodie.

²³ Dramatique est ici pris tout simplement dans le sens d'action.

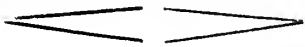
²⁴ D'une façon encore plus précise : en règle générale, l'accent logique de la phrase repose sur le temps-composé le plus élevé de cette phrase. Il est intéressant de remarquer que ce temps-composé culminant coïncide presque infailliblement avec l'accent du mot principal.

La mélodie.

Nous supposons que, pour notre chanteur, la question du solfège ne se pose pas. Ce qui l'intéressera ce sera de découvrir le rythme et ses subdivisions. Pour peu qu'il ait l'habitude du chant, il verra d'un coup d'œil l'ordonnance des temps composés et résoudra, au besoin, les cas douteux. Le grand rythme de la pièce sera presque totalement saisi par l'analyse déjà faite du texte littéraire et des temps-composés mélodiques. Tout au plus lui restera-t-il à hiérarchiser les rythmes composés à l'intérieur des incises, opération qui s'imposera surtout s'il est chef de chœur.

Il lui faut maintenant passer à l'exécution de la pièce. Son interprétation ne manquera pas d'être expressive, s'il connaît la signification qu'ont les sons aigus et graves, s'il sait distribuer l'intensité et manier l'agogique.

Il y a lieu, croyons-nous, d'insister sur ces trois points: non pas tant sur le premier (signification des sons plus ou moins élevés), déjà traité longuement ci-dessus, que sur les deux autres. Nous disions, en somme, que les sons aigus caractérisent l'activité, l'énergie, la vie et traduisent normalement des sentiments comme, par exemple, les suivants: désir, espérance, joie, effort, volonté, et le reste, tandis que les sons relativement graves supposent affaiblissement d'activité, d'énergie, de vie et s'adaptent tout naturellement à l'expression du renoncement, de l'abattement, de la concentration, du calme, de la paix. Quiconque garde en mémoire ce que nous venons de dire ne peut pas ne pas être expressif dans son chant. Mais il y a mieux. L'ensemble des variations d'intensité constitue l'ordre dynamique qui, lui aussi, est intimement lié à l'expression des sentiments. Le timbre et l'intonation d'un son restant inchangés, son intensité peut varier à l'infini du minimum au maximum et vice versa, et trouver graduellement mille nuances, lesquelles, en musique, sont analogues aux clairs-obscurs en peinture. Est-il besoin de dire que les variations brusques dans l'intensité sont antiesthétiques et particulièrement contraires au caractère tranquille du chant grégorien. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que la dynamique se rattache étroitement à la ligne mélodique et qu'elle suit d'un pas égal la progression ascendante ou descendante des sons.

Le circuit dynamique a un schème semblable à celui de la mélodie. Il se représente comme suit:  Ce qui indique

l'unité du geste sonore d'une phrase musicale, grande ou petite, partielle ou totale. À la progression mélodique ascendante correspond le crescendo dynamique; à la progression mélodique descendante, le diminuendo dynamique. Ces deux phases sont en relation avec un état psychologique et une qualité du sentiment: l'émotion croissante porte avec elle un accroissement de l'intonation (nous l'avons dit plus haut) et de l'intensité; l'émotion décroissante, une diminution de hauteur et d'intensité.

Enfin, l'agogique constitue également un facteur très important d'expression. De fait, outre d'être aigus ou graves, forts ou faibles, les sons peuvent se succéder plus ou moins rapidement. Bien que le chant grégorien, toujours calme et serein, ne puisse en aucune manière s'accommoder de changements brusques dans le mouvement, il n'en reste pas moins que la rapidité ou la lenteur avec laquelle les sons se succèdent est en rapport direct avec la ligne mélodique et l'élément dynamique.

Ainsi, dans une progression mélodique ascendante accompagnée, comme il convient, d'un crescendo dynamique, la succession des sons devient de plus en plus rapide, en bonne interprétation. D'un autre côté, dans une progression mélodique descendante, le mouvement s'élargit dans la mesure où les sons s'affaiblissent. Pareillement, à une émotion croissante correspondent des sons à la fois plus aigus et plus forts, ainsi qu'un mouvement graduellement plus rapide. S'agit-il, par contre, d'une émotion décroissante, c'est le contraire qui se produit. L'art de manier le mouvement des sons dans une pièce s'appelle l'agogique²⁵.

Résumons en quelques mots ces trois facteurs généraux d'expression qui tous, s'ils sont bien entendus, s'appliquent parfaitement au chant grégorien:

a) Une progression mélodique ascendante s'accompagne, d'ordinaire, d'un crescendo et d'une accélération du mouvement, c'est-à-dire d'une diminution progressive de la durée de chaque note.

b) Une progression mélodique descendante comporte, règle générale, un diminuendo dynamique, un ralentissement du mouvement et, conséquemment, une augmentation progressive de la durée des notes²⁶.

²⁵ Les variations de mouvement, discrètes et très graduées, doivent être maniées avec habileté, sinon l'exécutant tombe dans l'exagération.

²⁶ Ce qui précède reproduit substantiellement la doctrine de Dom FERRETTI, *Appunti di Teoria Superiore Gregoriana (ad instar ms.)*, Roma, P. I. di M. S., 1937.

Le chant grégorien étant l'expression musicale de la prière de l'Église, prière toujours humble, nous l'avons dit, c'est le genre lyrique qui lui convient. Est-ce à dire qu'on ne trouve pas de passages à caractère dramatique ou descriptif? Évidemment non. Une statistique sommaire montrerait que ces passages constituent une fréquente exception. Comment les interpréter? C'est là, nous en convenons, une question assez difficile à résoudre.

Un grégorianiste anglais (son cas est loin d'être unique, et nous pourrions en trouver de semblables sans traverser l'Atlantique) propose de confier à un soliste les passages où le texte fait parler un personnage. Ce même auteur désire qu'on s'ingénie à ne rien négliger de ce qui peut comporter une interprétation descriptive. C'est transporter à l'église la façon théâtrale. D'autres voudraient qu'on ne donnât aucune interprétation spéciale aux passages en question. Cette solution nous paraît excellente pour les cas où le moindre excès risquerait de faire tomber les exécutants dans le genre dramatique. En ce qui concerne les fragments narratifs ou dialogués, l'on ferait bien de s'inspirer, pour leur interprétation, de ce qui semble être conforme à la tradition. Chez les anciens, les personnages étaient représentés d'une façon collective. Pourquoi ne pas faire exécuter ces passages par un ensemble de voix adaptées aux personnages qui parlent dans le texte, en utilisant exclusivement tantôt les basses, tantôt les sopranis, et ainsi de suite. Si ce procédé était suivi à bon escient et avec discrétion, il ne donnerait certainement lieu à rien de déplacé. De plus, il assurerait une bonne interprétation.

Le chanteur qui tiendrait compte de tout ce que nous avons analysé ici, qui, en un mot, traduirait intégralement le texte, ne pourrait pas ne pas être expressif, sous réserve cependant de réunir deux conditions: avoir les moyens vocaux voulus et posséder une âme d'artiste. Si la technique est le vrai moyen d'arriver à l'expression, il est certain qu'elle reste stérile entre les mains d'un chanteur non artiste. La technique est comme un corps auquel il faut la vie. Or la vie ne peut lui venir que par le cœur, par l'âme de l'artiste.

Le chant grégorien est, de soi, expressif; s'il est chanté comme il convient, son interprétation est expressive. Voyons maintenant si So-

lesmes est, comme le disent certains, une École qui ne permet pas à la mélodie grégorienne d'être expressive.

L'ÉCOLE DE SOLESMES FOURNIT TOUT CE QU'IL FAUT POUR QUE LA PRIÈRE CHANTÉE SOIT EXPRESSIVE.

Il n'est pas de sottises que ne puissent dire de la musique, particulièrement du chant grégorien, et plus spécialement encore du mode d'interprétation de Solesmes, ceux qui cultivent le paradoxe ou qui ne jugent que superficiellement.

Dans quelle catégorie faut-il ranger l'auteur anglais cité plus bas? Au lecteur d'en juger. Hâtons-nous d'ajouter, toutefois, que si notre choix s'est fixé sur cet écrivain, ce n'est pas qu'il faille lui en vouloir plus qu'à nombre d'autres grégorianistes, mais plutôt parce qu'il nous apparaît comme le type des critiqueurs que l'on rencontre un peu partout. Vu qu'il s'agit ici d'un véritable cas d'espèce, on nous pardonnera une assez longue citation ²⁷.

« Enough, surely, has now been written about the rhythm of plainchant ²⁸ . . . ; so much talk about prayer-song (the order should be song-prayer), so much unnecessary cheironomic posturing, so much repellent technical jargon, an obsession about rhythm, have obscured the fact that plainchant is first and foremost music — but music conditioned by the text to which it is set — to be treated and interpreted not as a thing apart, but according to the basic principles of all song-interpretation ²⁹. »

Sans doute, l'auteur ne s' imagine pas dire une si grande vérité lorsqu'il affirme que le plain-chant doit être interprété comme de la musique . . . et de la musique vocale. Mais, pour qu'il en soit ainsi, son interprétation doit reposer sur autre chose que le caprice et l'empirisme. L'on est grandement édifié sur ce point de l'interprétation du plain-chant quand on songe que Solesmes ne répudie rien de ce que, d'une façon générale, nous en avons dit antérieurement.

Notre auteur ne s'en tient pas là. « I dread the uniformity of treat-

²⁷ ROBERTSON, Alec, *The Interpretation of Plainchant*, London, Humphrey Milford, 1937.

²⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 75.

²⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 5.

ment, the regimentation to which, in deference to mistaken ideas of Solesmes' teaching, plainchant is often subjected, and which causes people to find the Church's official music so wearisome to listen and priests reluctant to have time spent on its performance. What chance with such handicaps has the lyrical beauty, the dramatic force, of this offertory or that anthiphon, of reaching the hearts of men and reinforcing the teaching of the Liturgy ³⁰! » Plus loin il poursuit :

« What records are there of the way in which plainchant was actually sung in the average parish church of the Middle-Ages? I imagine that there are very few. But we can still see the realism of the frescoes of the people's picture gallery — the walls and arches of the Church, — we can read in their library — the service books and the doctrinal sermons — and wonder if the moment the choir of the people began to sing they fell in the lady-like, namby-pampy, pernickety imitations of French monastic chanting — a thing beautiful in itself, in its proper setting — that are often heard to-day ³¹. »

Que le chant grégorien, et celui de Solesmes, ne soit pas à la portée des fidèles des paroisses, ne soit pas suffisamment expressif, c'est là une objection que Dom Gajard a réfutée avec autant de force que de clarté ³². Du reste, ce que nous avons dit plus haut, savoir que le chant grégorien est la *prière humble* de l'Église, répond d'une façon satisfaisante à la difficulté posée.

À tous ces fervents de l'expression laissée au hasard ou au caprice, nous voulons démontrer que l'interprétation du chant grégorien — comme de toute musique d'ailleurs — suppose une technique parfaite, et que cette technique grégorienne, si elle existe — et elle existe, — c'est bien Solesmes qui la possède.

Mais en quoi consiste la technique de Solesmes, et comment se traduit-elle dans la pratique?

Comme le présent travail n'a nullement la prétention d'être un traité, notre exposé de la technique de Solesmes sera forcément sommaire. Notre intention est de ne souligner ici que quelques-unes des caractéristiques de cette École.

³⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 6.

³¹ *Id.*, *ibid.*, p. 8.

³² *Revue grégorienne*, année 1934, p. 52 sqq.

LA TECHNIQUE DE SOLESMES.

En musique, l'interprétation est, au total, une question de discipline. Mais la discipline, c'est-à-dire l'obéissance aux règles ou, si l'on veut, la mise en pratique des procédés propres à l'art musical, constitue ce qu'on est convenu d'appeler la technique. Aussi peut-on affirmer que quiconque applique avec goût, et selon l'art, une technique irréprochable, se trouve en mesure de donner une excellente interprétation musicale, interprétation qui, nécessairement, sera expressive.

Or la technique préconisée par Solesmes réunit-elle toutes les conditions voulues pour la rendre parfaite, et permettre, de ce chef, une interprétation expressive du chant grégorien? Assurément.

Toutefois, avant de prouver notre thèse, on nous permettra d'éclaircir un point assez souvent contesté, savoir qu'une interprétation artistique suppose une bonne technique.

« Je connais, dira-t-on, tel individu qui, sans savoir le premier mot de la musique, chante admirablement telle chanson. » En effet, il est possible que cet individu ignore tout de la musique et que, néanmoins, il interprète bien une chanson. Il faut admettre tout de même que le chanteur en question possède une certaine technique vocale et musicale. Pour ce qui a trait à la voix, il doit sans doute rendre grâces à la libérale Providence. Quant à l'interprétation proprement dite, il l'a, à n'en pas douter — et probablement tout à fait à son insu, — presque entièrement acquise par imitation. C'est que ce morceau qu'il interprète à merveille, il l'a nécessairement appris d'un autre chanteur: en somme, c'est donc la formation de cet artiste, qui, chez lui, supplée au défaut de technique. D'ailleurs, peut-on imaginer un instrumentiste, un chef d'orchestre ne possédant aucune technique: autant vouloir faire exécuter une pièce d'orgue par un individu qui ne connaîtrait pas les instruments à claviers.

Mais revenons à notre thèse, et voyons comment Solesmes possède une technique parfaite.

Pour être parfaite, une technique doit embrasser tous les éléments qui se rapportent à tel ou tel art et permettre de les cultiver au plus haut point. Or c'est le cas pour Solesmes en ce qui concerne le plain-chant. De plus, elle se distingue entre toutes les Écoles par l'exactitude rythmique.

Solesmes ne néglige rien de ce qui est artistique. Sans doute met-elle une note de discrétion dans la prière chantée. Mais peut-on raisonnablement lui reprocher d'en agir ainsi? Nous avons suffisamment insisté, semble-t-il, sur ce fait indéniable que le chant grégorien est l'*humble prière* de l'Église. Au demeurant, mieux vaudrait peut-être ne pas se préoccuper de ceux qui ne voudraient pas comprendre que la prière chantée n'est pas un concert. Reconnaissons donc que Solesmes ne vise ni à l'effet ni au dramatique, et avouons que cela ne doit pas lui être imputé à grief, tout au contraire.

Cette École suppose chez celui qui aborde l'étude de sa technique un certain degré de culture artistique, culture qui comporte elle-même une foule de connaissances connexes à la musique. Elle se contente d'insister sur divers points qui, outre d'être d'une extrême importance, constituent les caractères spécifiques de l'École: le rythme grégorien et l'accent latin. Nous n'aborderons ici que ces deux questions.

Nous ne prétendons pas que Solesmes soit la seule École qui s'occupe de rythme et de l'accentuation du latin; nous affirmons toutefois que, à ce double point de vue, elle s'est constituée le champion de la seule doctrine qui soit entièrement scientifique et vraie. Cette École, depuis le chanoine Gonthier (« Il écrivit ce qu'il avait appris des moines de Solesmes », a dit Dom Ferretti), a sûrement évolué au cours des années. Dirigée vers le mieux, l'évolution n'est pas un tort, loin de là. Solesmes, rendue au point de perfection où l'ont portée Dom Mocquereau et ses successeurs, telle est l'École que nous étudions dans le présent travail.

À un certain point de vue pratique, quelques-uns estiment que Solesmes peut prêter flanc à une objection quant à sa manière de traiter l'accent latin. Quoi qu'il en soit, seuls les partisans irréductibles du moindre effort peuvent faire état d'une telle objection. Que s'il fallait envisager les choses de cette façon, on en arriverait bientôt à ne plus chanter du tout. En effet, à part la difficulté que nous avons en vue, le chant en comporte une foule d'autres beaucoup plus sérieuses. Nous croyons toutefois qu'il n'est pas inutile d'exposer, et de réfuter d'un mot, cette objection que l'on fait un peu partout contre l'accent solesmien, et qui est de nature à jeter le trouble dans l'esprit de gens d'autre part remplis de bonne volonté.

Dom Mocquereau a prouvé d'une façon irréfutable, à notre avis, que l'accent solesmien est ce qu'il doit être. La doctrine de Solesmes quant à ce qui concerne l'accent latin est connue: l'accent est bref, c'est-à-dire ni plus long ni moins long que les autres syllabes du mot; il est légèrement intensif et, avant tout, mélodique.

De fait, dit-on, et c'est là l'objection dont nous avons parlé plus haut, le chanteur à l'église doit accentuer le latin de deux manières, selon qu'il interprète le chant grégorien ou la polyphonie classique, voire les compositions polyphoniques modernes. Au latin de la polyphonie classique et au latin tel qu'il est présentement traité par les Romains authentiques, ceux du Latium, l'on ne peut contester la force et une certaine longueur de l'accent, force qui s'exprime *cum tamen quadam urbanitate*. En tout état de cause, cet accent est sûrement plus prononcé que ne le veut Dom Mocquereau. Le latin, langue officielle de l'Église latine, n'est tout de même pas momifié en ce qui concerne, du moins, la façon de le prononcer, de l'accentuer, etc., etc.

Notre réponse sera brève: il y a deux accents latins selon qu'il s'agit de deux arts différents. Observons deux accents. Il n'y a d'ailleurs rien d'inouï à cela. L'artiste consciencieux s'efforce de situer les œuvres qu'il interprète dans des cadres convenables; il n'est satisfait que s'il réussit à leur donner une vraie couleur locale. Quoique le piano, par exemple, soit considéré comme un instrument plus perfectionné que le clavecin, il n'est pas cependant d'un goût indiscutable d'interpréter au moyen du premier des œuvres intentionnellement composées pour le second. Quant à la polyphonie classique et au chant grégorien, ils n'ont pas été conçus pour être accompagnés. Aussi est-il de mauvais goût de les alourdir par un accompagnement: seules les raisons sérieuses que l'on connaît peuvent excuser une telle façon d'agir.

En matière de chant grégorien et de polyphonie classique, soyons aussi honnêtes que l'est tout artiste consciencieux: il s'agit de deux arts sublimes, et qui méritent d'être traités comme il convient. Il est difficile de faire deux accents latins, soit! ce n'est tout de même pas une raison pour nier les droits respectifs du chant grégorien et de la polyphonie. De plus, puisque à cet égard l'on n'en veut pas tant à la polyphonie qu'à l'école de Solesmes, il y a peut-être lieu de rappeler ici aux grincheux que

Solesmes ne s'est pas livrée à des recherches scientifiques pour l'unique et malin plaisir de créer des difficultés! Elle a tout simplement répondu au désir des papes: retourner à la tradition. Or elle a réussi cette tâche à la fois compliquée et ardue. Un double devoir s'impose donc: suivre la tradition et remercier Solesmes qui l'a fait connaître.

L'École de Solesmes, tout le monde l'admet, vaut surtout par sa technique rythmique, technique fondée sur les deux procédés de connaissance de l'intelligence humaine: l'analyse et la synthèse. L'analyse seule laisserait un squelette sans vie ³³, mais, d'autre part, une synthèse parfaite suppose une analyse non moins parfaite.

Cette dernière vérité ne semble pas admise, en pratique, par certains contradicteurs de Solesmes. Ils vont jusqu'à lui reprocher de faire trop d'analyse. « There is no doubt that singers who follow the Solesmes' System are apt to become overanxious about this largely mental « ictus », and fussed and distracted by the type of cheironomy thought necessary to insure its observance. The result is, very often, timid and emasculate singing ³⁴. »

Autant vaudrait dire que la mesure et les gestes du chef d'orchestre sont des choses embarrassantes dont il vaudrait mieux se dispenser! Vraiment, ces gens donnent l'impression de prétendre que le chant grégorien puisse être interprété par le premier venu, sans aucune préparation, prochaine ou éloignée.

L'interprétation artistique du chant grégorien ne va pas sans quelques difficultés. (Nous excluons ici les pièces faciles qui, selon le désir des papes, doivent être chantées par la foule des fidèles. Cela ne veut pas dire qu'elles soient à ce point faciles qu'elles puissent être chantées sans étude.) Entendu! Personne ne le conteste, pas même ceux dont nous venons de parler. « To expect plainchant to be popular is as unreasonable as to expect chamber music to be popular ³⁵. »

De deux choses l'une: ou bien le plain-chant est un art et, pour l'interpréter, il faut l'étudier tel qu'il est, ou bien il n'est pas un art et il n'a pas le droit de cité à l'église.

³³ Se contenter de donner une égale longueur à chaque note, de bien observer les ictus, c'est un point de départ. Bien observer la mesure, encore que ce soit indispensable, n'est pas nécessairement bien interpréter telle pièce musicale. En chant grégorien, il faut viser au grand rythme, sous peine de chanter d'une façon assommante.

³⁴ ROBERTSON, *The Interpretation of Plainchant*, p. 20.

³⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 8.

La seconde proposition étant inadmissible, il reste que le chant grégorien est un art, et qu'il faut l'étudier selon sa structure propre.

Solesmes aurait pu, à priori, partir de ce principe: il est nécessaire que toute mélodie tant soit peu développée, c'est-à-dire non exclusivement syllabique, contienne en elle-même son rythme. Il ne semble pas que la fameuse École ait procédé de cette façon. Les études poursuivies sur les manuscrits anciens l'ont amenée à cette conclusion que, de par sa seule mélodie, le chant grégorien possède son rythme propre. Le principe énoncé ci-dessus a corroboré une telle conclusion.

Le plain-chant possédant en lui-même son rythme, il était normal qu'on l'étudiât, ce rythme, indépendamment du texte latin. C'est ce que fit Solesmes. Se fondant sur les manuscrits et sur ce principe indiscutable que tout rythme normal est nécessairement binaire ou ternaire, elle a conclu que le rythme grégorien est binaire ou ternaire et de forme libre. Les manuscrits lui ont encore révélé que le temps-premier, mélodique ou syllabique, est indivisible, les notes étant cette fois considérées dans leurs relations intimes avec les syllabes.

En possession de ces divers principes et s'aidant toujours des manuscrits, elle a étudié d'abord les différentes mesures ³⁶, puis les divers rythmes, procédant d'une manière logique des combinaisons simples aux agencements plus complexes. Elle a donné un nom particulier aux éléments trouvés, en tant que ces éléments sont en rapport avec le rythme ou avec la métrique. Ce n'est pas un péché grave! Il fallait se comprendre, et les termes techniques appropriés n'existaient pas encore. C'est ainsi que le « jargon » de Solesmes vit le jour. Comme il était nécessaire, ce « jargon » a fait fortune.

Solesmes a donc comme base d'analyse le temps-premier souvent assimilé au temps-simple, quoiqu'il y ait lieu de distinguer entre ces deux termes. En effet, le temps-premier constitue une durée fixe, absolue, d'après laquelle se mesurent les diverses valeurs quantitatives d'un morceau. Le temps-simple, par contre, c'est la durée concrète donnée à la note chantée (note simple). Elle est susceptible, cette note, de subir des

³⁶ Petites mesures de $\frac{2}{8}$ et $\frac{3}{8}$; c'est ce qu'elle a appelé temps-composés binaires et ternaires.

nuances d'allongement ou de raccourcissement ³⁷. Elle est allongée ou raccourcie selon l'agogique. Cependant ces nuances de longueur ou de brièveté ne vont jamais jusqu'au rapport de deux à un. Une comparaison fera facilement saisir la distinction qui existe entre temps-premier et temps-simple. L'un est une mesure, une règle, un étalon; l'autre est la chose mesurée et, sauf les exceptions mentionnées, elle s'adapte exactement à la mesure.

Un exposé analogue pourrait être fait relativement au temps-premier littéraire. Nous le laissons volontairement de côté. Nous omettrons de même de parler du rythme des mots considérés isolément. Nous n'avons pas d'autre prétention que d'insister sur quelques points caractéristiques de Solesmes.

C'est avec raison que cette École distingue entre rythme et mesure ³⁸. Ce sera un de ses plus beaux titres de gloire. Lorsque seront calmées les passions de partis, tous reconnaîtront quel éminent service Solesmes aura rendu à la musique. La mesure est un agrégat métrique, statique, analytique, privé de vie; le rythme est un agrégat dynamique, vivant, une synthèse, une relation entre l'arsis et la thésis. Le rythme finit où commence la mesure, il est à cheval sur la mesure, prenant son premier élément, l'arsis, à la fin d'une mesure et son second élément, la thésis, au début de la mesure suivante. La mesure finit où commence le rythme (dans le rythme normal, c'est-à-dire non syncopé; il n'y a pas de syncope en chant grégorien) et elle commence *dans la partie finale du rythme* ³⁹.

Cette distinction entre rythme et mesure et, en général, les études poursuivies par Solesmes jettent de la lumière sur toute rythmique. Le rythme le plus simple, comme aussi le plus complexe, repose toujours sur la relation arsis-thésis. L'on ne peut sortir de là. Aussi est-il important de ne pas l'oublier. Les éléments statiques du rythme sont les temps, simples ou composés.

Comme il nous faudra appliquer la doctrine de Solesmes à l'étude d'une pièce, il est à propos d'énumérer les diverses combinaisons rythmiques.

³⁷ Le cas caractéristique d'allongement a lieu quand la note est affectée de l'épïsème horizontal.

³⁸ Il s'agit ici de petit rythme.

³⁹ Dans le cas du rythme ternaire, il n'est pas très exact de dire que la mesure commence où finit le rythme.

I. — RYTHMES SIMPLES :

1. élémentaire

2. développé :

a) imparfaitement

b) parfaitement

	Arsis	Thésis
1. élémentaire	un temps simple	un temps simple
2. développé :		
a) imparfaitement	un temps simple	un temps composé
b) parfaitement	un seul temps composé	un temps simple ou un temps composé
II. — RYTHMES COMPOSÉS :	un seul temps composé	un seul temps composé
1. par juxtaposition	Cette forme revenant au moins deux fois successives. A la dernière fois, la thésis peut être constituée par un temps simple.	
2. par fusion	au moins deux temps composés	un temps simple ou un seul temps composé
3. par ondulation	un ou plusieurs temps composés.	un temps simple ou un temps composé
	Cette première combinaison est suivie d'un ou plusieurs rythmes simples : élémentaires ou imparfaitement développés.	

Solesmes, avons-nous dit, ne répudie rien de ce qui est artistique. Elle s'accommode tout à fait de ce que nous avons écrit plus haut au sujet de l'expression. Elle dispose d'une technique parfaite quant au rythme. Si l'on ne perd pas de vue que, pour la direction des chœurs, pour la reproduction « plastique » du rythme, elle a imaginé une chironomie qui traduit fidèlement le rythme, il faudra bien admettre que cette École met à notre portée un merveilleux instrument technique. Quiconque saura s'en servir artistement donnera à la prière chantée une interprétation expressive et objective, une interprétation qui *exprime* tout ce que contient la pièce exécutée. Nous tâchons d'en donner un exemple dans la pièce suivante. Malheureusement, à cet exemple il manque l'exécution, donc la vie.

I.

ALLELUIA "VIDEO CŒLOS"

NOTATIONS

1^{re} - VATICANE

2^{re} - SANGALLIENNE

3^e - SOLESMIENNE

Al-le-hu-ia.. Vi- de-

o cœ-los a-per- tos, et Je-sum san- tem

a dex- tris vir-tu- tis De- i.

II.

Al-le-hu-ia.. Vi- de- o cœ-los a-per- tos,

INCISE MEMBRE-PHASE PHASE-MEMBRE

et Je-sum san- tem a dex- tris vir-tu- tis De- i.

INCISE MEMBRE-PHASE PHASE-MEMBRE

MONOGRAPHIE.

L'alleluia *Video cœlos*.1. Triple notation de l'alleluia *Video cœlos*.

Première ligne: notation vaticane.

Deuxième ligne: traduction du manuscrit 339 de la bibliothèque de Saint-Gall ⁴⁰.

Troisième ligne: notation solesmienne d'après le *Liber usualis* ⁴¹, n° 780. Solesmes a reproduit exactement la notation vaticane. Cependant, sans rien changer au texte, l'École y a ajouté ses signes rythmiques. Ces signes, on le verra, ou bien traduisent les signes contenus dans les manuscrits, ou bien sont d'un bon phrasé musical.

2. Texte littéraire.

Video cœlos . . . (Act., 7, 56). « Je vois les cieux ouverts et Jésus debout à la droite de Dieu (le Père). » Ces paroles furent prononcées par saint Étienne, premier martyr, peu avant sa lapidation par les Juifs. Le texte en question n'est adapté qu'à une seule mélodie, celle du verset alléluiaïque de la fête du saint.

3. Notes sur le texte mélodique.

Cette mélodie-type de l'alleluia *Dies sanctificatus* est adaptée à dix alleluias, selon le *Graduel* de l'Édition Vaticane: *Hic est discipulus, Hic est sacerdos, Inveni David, Magnus sanctus Paulus, Redemptionem, Sancti tui Domine, Tu es Petrus, Tu puer, Vidimus stellam* et *Video cœlos*.

Le procédé de l'adaptation est assez fréquent dans le répertoire grégorien. L'adaptation que nous étudions présentement donnera lieu à des constatations intéressantes. Et d'abord, le début mélodique du verset alléluiaïque ⁴² est nettement arsi que et est admirablement traité

⁴⁰ Cf. « *Paléographie musicale* », tome I. La version sangallienne est donnée ici à titre d'exemple. À elle seule, elle ne permettrait pas de conclure, si l'on voulait faire une étude critique de la version vaticane. Aussi, quoi qu'on en ait dit, ce n'est pas seulement sur un manuscrit ou quelques manuscrits que Solesmes fonde son interprétation rythmique. Sa façon de procéder est tout à fait scientifique, encore qu'elle ne prétende pas à l'infailibilité.

⁴¹ *Liber usualis*, Desclée et Cie, Paris, Tournai, Rome.

⁴² Numéros 17-20, jusqu'au pressus inclusivement.

(il porte sur le seul accent) dans le verset *Dies sanctificatus*. Nous ne prétendons pas que l'adaptation à *Video* soit très défectueuse. Elle est cependant moins heureuse que la version originale.

Au groupe 39 (tableau I), la façon de traiter l'accent de *Jesum* en déposition mélodique nous paraît moins heureuse encore ⁴³. Cet accent serait convenablement traité si l'on pouvait lire *do* au lieu de *ré* au numéro 38. Mais les raisons ⁴⁴ qu'on apporterait pour substituer le *do* au *ré* ne prévaudraient pas contre ce fait que *ré* est note modale et corde normale de récitation.

4. Notes sur quelques groupes (cf. tableau I).

Aux numéros 2, 40, 64, le manuscrit de Saint-Gall porte une virga (accent aigu) au lieu d'un punctum (accent grave); une bivirga au numéro 69 et non deux puncta. Ni le manuscrit de Saint-Gall ni la version vaticane ne sont à blâmer. Dans les cas cités, les sons représentés par les notes sont relativement graves ou aigus selon le point de vue, par comparaison avec la note qui précède ou suit immédiatement.

Au numéro 9, le manuscrit contient deux puncta au lieu d'un podatus. Ceci donne lieu à une remarque intéressante. Même les copistes les plus scrupuleux, par exemple Hartker, ne se font pas faute de séparer, parfois, les notes d'un groupe. Ce qui prouve que le premier temps-simple d'un temps-composé n'est pas infailliblement la première note d'un groupe neumatique. Des raisons sérieuses de voisinage ou de modes peuvent, en certains cas, motiver le déplacement de l'ictus ryth-

⁴³ Au répertoire grégorien, il est des passages récitatifs dans lesquels l'accent est traité en déposition mélodique; c'est un défaut. Donnons-en quelques exemples. Dans l'introït *Benedicite Dominum*, l'accent de *Dominum*, dans nos livres de chant, tombe sur une note plus basse que celle de la syllabe précédente. Mais la corde de récitation des syllabes qui précèdent ledit accent de *Dominum* devrait être *si* et non pas *do*. Des cas analogues se trouvent dans le trait *Attende* du Samedi saint. Aux mots *pluvia* et *magnitudinem*, les syllabes précédant l'accent de ces mots devraient être chantées sur *si* et non sur *do*. Cf. FERRETTI, *Teoria Superiore Gregoriana*, ch. XVIII.

⁴⁴ L'adaptation du verset alléluatique *Video* paraît avoir été faite en utilisant des adaptations du verset *Dies sanctificatus* plutôt que l'original lui-même. Dans l'original, les groupes 38-40 n'existent pas. Il semble qu'ici l'on ait tenu à conserver la broderie mélodique faite autour de *ré*, broderie qui se trouve dans presque toutes les autres adaptations.

L'on ne voit pas pourquoi, tant dans la version vaticane que dans la version sangalliennne, un son plus élevé que celui qui le précède et celui qui le suit immédiatement pourrait convenablement être traduit par un punctum. Une virga serait préférable.

mique. Solesmes a compris cela et en a fait l'application, par exemple, dans le pressus.

Au numéro 52, l'on a un *salicus* et non un *scandicus*. L'Édition Vaticane ne différencie pas ces deux neumes et c'est regrettable. Solesmes distingue le *salicus* du *scandicus* au moyen de son épisème vertical. Dans ce cas, la note qui porte l'épisème est légèrement allongée dans l'exécution, et comporte un discret renforcement de la voix.

5. Notes sur les signes rythmiques de la version de Solesmes.

Dans cette version, l'on remarque des signes qui n'apparaissent pas dans la vaticane.

a) Quelques traits horizontaux traduisent les épisèmes des manuscrits. C'est le cas des groupes 4, 10, 17 et 70.

b) Certaines notes, par exemple la *virga* 7, les *puncta* 33 et 64, sont affectées du point. Ce point, doublant la note, traduit les « blancs » de l'Édition Vaticane. Les autres points apposés aux notes, aux numéros 16, 24, etc., s'expliquent par la ponctuation du discours musical. Les anciens ne ponctuaient ni le texte littéraire ni le texte mélodique. De nos jours, nous trouvons très pratique de ponctuer l'un et l'autre. Question de clarté et de précision.

6. Analyse métrique de la pièce.

Nous indiquons tous les épisèmes; ils affectent le premier temps-simple des temps-composés (tableau II).

7. Analyse rythmique de la pièce.

Incises, membres et phrases sont indiqués (tableau II).

8. Dynamique dans les incises, les membres et les phrases.

Elle est indiquée par les signes dont on se sert dans la musique (tableau II).

Mais comment est-il possible d'exécuter le *decrecendo* d'une incise qui se trouve englobée dans le *crescendo* d'une phrase ⁴⁵?

La réponse est facile. « Le grand rythme n'est pas destiné à supprimer les prérogatives de chaque rythme particulier; son rôle est de coordonner; donc d'agir au-dessus d'eux, tout en ménageant le mécanisme de chacun d'eux. Il s'agit de hiérarchiser les accents entre eux de telle manière que ceux-ci reçoivent une intensité de plus en plus grande à me-

⁴⁵ Qu'on se reporte, par exemple, à la phrase musicale qui se trouve sur les paroles *Video cælos apertos*.

sure qu'ils se rapprochent de l'accent logique, et une intensité de moins en moins grande à mesure qu'ils s'en éloignent ⁴⁶. »

Une phrase se compose ordinairement de membres qui se subdivisent eux-mêmes en incises ⁴⁷. Dès le début de la phrase, l'on s'achemine vers un sommet qui en est l'accent logique. Jusqu'au moment où ce sommet est atteint, l'on est dans la phase arsiq (protase) ; à partir du sommet, l'on entre dans la phase thétique (apodose). Le crescendo dynamique convient à la phase arsiq, tandis que la phase thétique s'accommode du decrescendo. Est-ce à dire que le crescendo soit constant dans la première portion de la phrase, et le decrescendo absolument régulier dans la partie finale? Évidemment non.

Une comparaison fera mieux comprendre ce dont il s'agit ici. Supposons un alpiniste qui, partant de la plaine, veut atteindre le sommet le plus élevé d'une chaîne de montagnes. La montée, jusqu'à ce que la plus haute cime soit atteinte, c'est la partie arsiq. L'ascension ne se faisant pas sur un plan incliné régulier, il y aura des moments où notre sportif descendra dans des vallées qui seront à un niveau à peine plus élevé que l'endroit d'où il est parti. Cependant il se sera rapproché du terme proposé. Inversement, au cours de la descente, il franchira certains points peut-être presque aussi élevés que le sommet qu'il vient de quitter. Il n'en sera pas moins dans la phase descendante.

9. Chironomie (tableau II).

Elle résume et expose clairement les subdivisions rythmiques de chaque incise. Quoique les neumes 17-20 soient nettement arsiques, il ne nous paraît pas convenable, dans l'adaptation étudiée, de confier à une syllabe atone, *de de video*, le sommet dynamique de l'incise. Par où l'on voit que la mélodie, tout en étant grande dame, sait se plier aux exigences de son conjoint, le texte.

Il ne resterait plus qu'à traduire cette pièce par une exécution artistique et selon les données indiquées au cours de toute cette étude. Le lecteur serait convaincu, nous n'en doutons pas, que le chant grégorien,

⁴⁶ A. LE GUENNANT, *Théorie du Chant grégorien* (ad instar ms.), Paris, Institut grégorien, 1937.

⁴⁷ Membres et incises ne sont pas toujours très distincts; la pièce analysée en est un exemple frappant.

celui de Solesmes, est expressif, qu'il a toute l'expression convenable à la prière chantée. Si, par malheur, il n'était pas encore persuadé, nous lui conseillerions de réformer son goût en ce qui concerne le chant d'église, car alors lui seul aurait tort. Le goût se forme ou se réforme à l'audition fréquente de chœurs bien stylés. Heureusement ces chœurs sont assez nombreux au pays.

Fort probablement, durant encore quelques générations, il y aura des gens qui ne goûteront pas le chant grégorien. Cependant l'idée, la réforme de Pie X triomphera du mauvais goût. Un jour viendra où tous les hommes sensés comprendront que l'église et le théâtre, etc., ne peuvent s'accommoder du même style musical. Cette vérité bien acceptée, il n'y aura qu'un pas à faire pour que partout soit appréciée, puis vécue, la *prière chantée*. Quel profit les âmes n'y trouveront-elles pas!

Jules MARTEL, o. m. i.

La Gazette de Montréal de 1778

BERCEAU DE LA CRITIQUE LITTÉRAIRE AU CANADA FRANÇAIS.

De tout temps, la critique a connu des ennemis déclarés. Les uns, pince-sans-rire pour la plupart, ont manié contre elle l'arme du ridicule. C'est, par exemple, je ne sais plus quel folliculaire qui, après avoir été fort malmené par un confrère, lui servit en guise de réponse la phrase dédaigneuse que voici: « Le critique, c'est ce monsieur qui aime le billard, mais qui ne sait pas jouer au billard et qui compte les coups. » Plus récemment, un humoriste lança contre les critiques un mot bien désobligeant, mais si plein d'esprit que je m'en voudrais de le passer sous silence. Cet écrivain avait un petit-fils, âgé de cinq ans, qui raffolait d'animaux en bois, en fer ou en carton-pâte, joujoux toujours populaires qui laissent entendre un cri plaintif lorsqu'on pèse du doigt à l'endroit voulu. Un jour, cet enfant parisien se rendit pour la première fois en province; pour la première fois, il se trouva brusquement en présence de moutons véritables, de moutons en chair et en os. L'un d'eux se mit à bêler. Mais le bêlement ne correspondait guère à celui du joujou. Et le petit citadin de dire: « C'est pas comme ça qu'ça fait, les moutons! Ça fait: *Bê!* » Et le papa d'ajouter radieux: « Mon enfant, je connais déjà la carrière que tu devras embrasser: tu seras critique littéraire, puisque tu veux apprendre aux moutons à bêler! »

Dans leurs moments de mauvaise humeur, nombre de poètes, d'historiens, de romanciers, de moralistes et de journalistes même cassent à qui mieux mieux du sucre sur le dos de malheureux confrères. Leurs reproches méritent d'être énoncés. Vous autres, disent-ils aux critiques, vous êtes les frelons de la littérature; nous autres, nous en sommes les abeilles. Vous autres, critiques, vous rabâchez des principes sur lesquels vous ne

parvenez pas à tomber d'accord et dont nous n'avons cure: vous discutez sur le mouvement au lieu de le démontrer en marchant; nous autres, génies créateurs, nous ne piétons pas sur place: nous avançons et — ce ce qui est mieux — nous faisons avancer la littérature.

Formules caricaturales, si l'on veut, mais qui présentent sous leur outrance quelques miettes de la vérité. C'est ainsi que Voltaire, pourtant un maître en la matière, compare le critique à un langueyeur de porcs, c'est-à-dire à cet individu qui doit examiner la langue des porcs parqués dans les entrepôts pour s'assurer s'ils sont sains ou ladres. Est-il besoin d'observer que cette comparaison est encore plus malveillante pour les auteurs que pour les critiques. Dans sa préface de *Mademoiselle de Maupin*, Théophile Gautier voit en ceux-ci les eunuques de la littérature. À son insu, le bon Théo crachait alors en l'air, et cela devait lui retomber sur le nez, quelques années plus tard, lorsqu'il devint critique dramatique.

En 1864, Leconte de Lisle écrivait: « La critique, à peu d'exceptions près, se recrute communément parmi les intelligences desséchées, tombées avant l'heure de toutes les branches de l'art et de la littérature. Pleine de regrets stériles, de désirs impuissants et de rancunes inexorables, elle traduit au public indifférent et paresseux ce qu'elle ne comprend pas. » Heureusement que l'auteur a marqué d'une réserve opportune cette dénonciation: à peu d'exceptions près! En 1864, il existait donc, au sein de la tourbe des critiques incompetents, quelques rares personnalités qui trouvaient grâce devant Leconte de Lisle! Leurs noms? Je ne les connais pas, mais je parierais cent contre un qu'ils étaient tous des admirateurs de Leconte de Lisle! De nos jours, la situation ne s'est guère modifiée. Demandez au premier auteur venu en combien de catégories il divise les critiques. Il vous répondra imperturbablement: deux catégories, les bons et les mauvais. Les bons, c'est-à-dire ceux qui ont dit du bien de lui; les mauvais, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas voulu reconnaître son talent.

De fait, ces auteurs ressemblent étrangement à nous tous qui groupons les hommes sous deux bannières différentes: les hommes intelligents, c'est-à-dire ceux qui pensent comme nous, et les imbéciles, c'est-à-dire ceux qui contrecarrent nos idées et nos opinions.

Ce qui accentue la mésintelligence entre auteurs et censeurs, ce sont les erreurs retentissantes de certains verdicts. En effet, que de jugements ridicules enregistrés dans l'histoire littéraire! En voulez-vous quelques exemples? C'est Renan qui considérait Victor Cousin comme le premier prosateur de son temps. C'est Stendhal affirmant que, en 1913, le nom de Chateaubriand serait inconnu. C'est Flaubert qui croyait dur comme fer que son ami Bouilhet était un poète de première grandeur. C'est Victor Hugo qui voyait un rival en Eugène Sue. Plus près de nous, c'est Émile Faguet déclarant sur un ton d'oracle que le *Chemineau* de Jean Richepin ne connaîtrait pas le succès. Le même critique, après avoir proclamé, en 1887, que le symbolisme avait avorté, était bien obligé de convenir, en 1913, « qu'on ne peut refuser à cette école ni estime ni reconnaissance, et qu'elle a marqué son passage dans l'histoire des lettres non sans honneur ».

Et pourtant, en dépit des calomnies et des médisances débitées contre les censeurs autorisés ou sans mandat, la critique s'entête à vivre et même à prospérer. Au Canada français notamment, elle manifeste depuis quelque temps une surprenante vitalité. Rien d'étonnant à cela, si l'on songe que la critique naquit chez nous dès le berceau de nos lettres.

Tel ne fut pas le cas de plusieurs peuples européens. Chez eux, la critique est une fleur qui s'épanouit au crépuscule d'une civilisation. Elle arrive ordinairement tard dans un monde plutôt vieux; elle vit généralement à même l'avoir des devanciers. Il en résulte alors ce paradoxe qu'elle promulgue les règles d'un genre quand celui-ci périclité et s'apprête à mourir. Au Canada français, la critique a devancé tous les genres littéraires, sauf la chanson — si tant est que la chanson puisse ressortir à la littérature.

En France, la critique a souvent provoqué une effervescence d'idées et d'opinions favorables à l'éclosion de chefs-d'œuvre: la Pléiade donna le jour à la *Défense et Illustration de la Langue française* de Du Bellay avant de répandre aux quatre coins de la France et dans le monde entier les poésies de Ronsard; les réformes que Malherbe imposa à la langue et à la poésie du XVII^e siècle furent antérieures à la floraison des chefs-d'œuvre classiques; la *Préface de Cromwell* devint la bible de tous les romantiques, et les credo parnassiens ou symbolistes furent proclamés

avant la rédaction des poèmes d'un Heredia ou d'un Baudelaire. Je ne dis pas qu'il existe nécessairement entre ces discussions académiques et les œuvres subséquentes une relation de cause à effet; je constate que ces conflits d'idées, ces manifestes, ces appels aux armes ou ces ripostes contre-révolutionnaires furent suivis de périodes d'intense production. Nous aurions mauvaise grâce à ne pas reconnaître le rôle important que la critique a soutenu dans ces jours de fermentation intellectuelle pour promouvoir l'essor des lettres françaises. Et rien ne s'oppose, en principe, à ce qu'elle joue ce rôle dans la France d'Amérique, pour le plus grand bien des lettres canadiennes.

Seulement — et c'est encore une autre différence à établir entre l'Europe et nous — la critique canadienne n'engendra aucun chef-d'œuvre ni au XVIII^e, ni au XIX^e, ni au XX^e siècle! Pendant longtemps le moulin a tourné à vide. Il ne s'ensuit pas que nous devions faire un pied de nez aux obscurs travailleurs canadiens de 1778: mis à leur place, aurions-nous obtenu plus de succès?

Du point de vue de la critique littéraire, la France et le Canada français n'ont qu'un trait d'union: la passion, la frénésie de discuter. N'est-ce pas César qui, après la conquête de la Gaule, résumait ainsi les deux caractéristiques majeures de ses nouveaux sujets: *Fortiter pugnare et argute loqui*; de vaillants soldats et d'incorrigibles discoureurs. Dans tout Français qui se respecte sommeille un critique véritable. Et plusieurs d'entre ceux qui ont conquis l'immortalité firent précéder leurs chefs-d'œuvre de préfaces qui sont autant de tributs payés à la critique; relisez pour vous en convaincre les *Discours* de Corneille, la *Préface* de *Cromwell*, certains avertissements de Racine et de Molière. Esprit logique jusque dans ses erreurs, le Français se flatte de faire la leçon à tout le monde et de légiférer non pas au jour le jour, mais pour les siècles à venir. Exemples? La Déclaration des droits de l'homme et le code de Napoléon. En outre, quelle satisfaction pour le Français moyen de prendre un maître en faute, de lui chercher des poux à la tête et de conserver ensuite, dans le royaume des aveugles où les borgnes sont rois, un air de supériorité usurpée. Voilà qui explique la faveur dont la critique a toujours joui en France . . . et au Canada français.

À ces raisons d'ordre général s'ajoutait, pour les Canadiens français du XVIII^e siècle, un motif particulier de ne pas tenir la critique en mince estime. Une doléance revient sans cesse sous la plume de nos pionniers en littérature: ils souffrent de l'isolement où ils se trouvent par suite de l'indifférence de leurs compatriotes; ils déplorent l'absence d'une atmosphère intellectuelle qui préparerait et favoriserait l'éclosion d'œuvres d'art. Or le premier service incontestable que la critique canadienne était susceptible de rendre à nos lettres n'était-il pas précisément de remuer des idées, de susciter des mouvements d'opinions, d'organiser des systèmes, d'engendrer des écoles, de réveiller les endormis, d'accroître l'intérêt des spectateurs et le zèle des acteurs, bref, de créer cette ambiance dont nous avons tant besoin au Canada français, et sans laquelle les plus belles initiatives étaient condamnées à l'insuccès.

Très tôt, les collaborateurs de la *Gazette littéraire* s'avisèrent de l'importance de la critique: les premiers numéros de l'hebdomadaire en font foi.

Sans doute y eut-il trop souvent — en 1778 comme en 1940 — de soi-disant critiques qui semblèrent n'avoir d'autre préoccupation que de délaisser l'œuvre pour scruter la vie intime des écrivains, leur reprocher des faiblesses de leur vie privée ou mettre en lumière des tics et des bizarreries. Les théories et les procédés de technique leur importaient ni peu ni prou. Mais en revanche, ils aimaient à décrire la coiffure d'une poétesse en herbe; ils n'auraient pas craint de mentionner, si on les y eût poussés, le nom et l'âge des admirateurs de la belle. L'œuvre à étudier ne leur servait que de prétexte aux bavardages et aux cancans. Ce n'étaient donc pas des critiques authentiques: celui-là seul mérite le nom de critique qui pénètre jusqu'au cœur d'une œuvre, qui en dégage la moelle et, après une revue des qualités et des défauts, en assigne la place et le rang dans l'histoire. En somme, critiquer, c'est juger.

Dans un pays comme le Canada français de la fin du XVIII^e siècle, où les chefs-d'œuvre étaient encore à naître, il était d'une importance souveraine pour les auteurs de pouvoir compter sur la direction effective de critiques compétents. Ce n'est ni le lieu ni l'heure d'entamer un débat entre la critique des qualités et la critique des défauts. Contentons-nous d'observer que, chez un peuple encore jeune et peu initié aux secrets des

belles-lettres, les œuvres d'art comportent plus de lacunes que de qualités. Or de deux choses l'une: ou bien personne n'indiquera aux auteurs leurs déficiences et ceux-ci récidiveront chaque fois qu'ils publieront un nouvel ouvrage; ou bien quelques-uns se chargeront de l'ingrate besogne de diagnostiquer les maladies et de prescrire les remèdes voulus. Adopter la première hypothèse est plus facile certes: c'est suivre la politique des bras croisés, c'est ne s'attirer aucune inimitié de l'*irritable genus*, c'est même se gagner indirectement la sympathie et l'appui de confrères que l'on n'aura jamais attaqués. Mais, d'autre part, c'est barrer la route au progrès d'une élite, c'est faire de l'*aurea mediocritas* son mol oreiller, c'est prendre le parti de ne jamais hausser le niveau intellectuel du public, bref, c'est décréter la mort de la critique qui mérite de vivre et de se développer comme tous les autres genres littéraires.

Au Canada beaucoup plus qu'en France s'imposait alors le besoin d'une critique large et avertie, dont les fonctions principales auraient dû consister à corriger avec tact et bienveillance. Considérée de ce point de vue, la critique n'apparaît plus comme l'exercice de fonctions frivoles. Il y aurait lieu certes de lui réserver un profond mépris, si elle n'avait pour but que de brûler de l'encens devant certaines idoles ou encore d'échanger des compliments entre confrères. Mais la véritable critique n'est rien moins qu'un procédé d'arriviste ou un divertissement de mandarin. Elle implique un joli bagage de connaissances solides recueillies dans l'histoire des littératures anciennes et modernes, la possession de quelques principes, l'art de les appliquer avec délicatesse et opportunité, le sens des nuances, le goût des distinctions et que sais-je encore? Mais je m'arrête de peur que vous ne soupçonniez ici un plaidoyer *pro domo* et que vous ne me disiez avec un sourire malicieux: Vous êtes orfèvre, monsieur Josse!

Comme les Canadiens français de 1778 n'usaient pas leurs ouvrages — ou leurs bluettes — à force de les polir, la tâche des critiques n'était pas une sinécure. Leur première qualité — souvent leur seule — fut le courage, non pas le courage d'un Boileau qui démolit des réputations surfaites, mais celui d'un obscur devancier qui prend d'avance la détermination de ne pas craindre les quolibets d'un public ignorant et le persiflage d'auteurs infatués d'eux-mêmes.

Ce courage — disons-le tout de suite — ne fit pas défaut au *Spectateur tranquille*, pseudonyme derrière lequel se dérobera tant bien que mal — et plutôt mal que bien, en 1779 — le visage de l'intéressant et disert Valentin Jautard. En voilà un qui, dès cette époque, dans la métropole naissante, veut être intransigeant et ne point barguigner en matière de grammaire, de syntaxe et de versification. Son plus cher désir est d'être féal chevalier de Sa Majesté la Langue française. Honneur à ce pionnier des lettres canadiennes! Honneur à celui qui a frayé la voie à la critique chez nous!

Autour de l'Aristarque montréalais gravitent plusieurs disciples. L'un d'eux ouvre les hostilités dès les premiers numéros de la *Gazette littéraire*. Le 10 juin 1778 — exactement une semaine après la fondation du journal, — l'*Ami des Sciences* écrit à l'imprimeur le billet suivant:

J'ai lu avec un vrai plaisir votre première Gazette, elle m'a plu du premier coup d'œil, car l'utile joint à l'agréable y est comme empreint d'une ligne à l'autre; le zèle sur-tout que vous y faites paroître pour l'établissement de la Littérature négligée jusqu'à lors dans notre Ville, mérite tout l'éloge. C'est le moyen infaillible de former le Citoyen, de piquer l'émulation du Maître & d'encourager le Disciple, de voir enfin l'ignorance anéantie, & la grossièreté disparaître.

Consignons, nous aussi, le fait: le premier journal intégralement français du Canada respire, dès ses premiers numéros, l'amour de la littérature. Sans hésitation il prêche d'exemple, après avoir formulé le précepte de l'importance des lettres pour un peuple — ce peuple fût-il né hier. Alors que tout le monde, ou peu s'en faut, dans le Canada du XVIII^e siècle, doit se créer, de haute lutte, des moyens d'existence avant de songer à philosopher, quoi de plus admirable et de plus émouvant que cette volonté opiniâtre de cultiver, contre vent et marée, de pâles fleurs de poésie et de prose canadiennes?

À d'autres le légitime désir d'empiler louis, chelins et deniers; à d'autres la noble ambition d'asservir la matière aux besoins de l'homme. Rédacteurs et lecteurs de la *Gazette littéraire* ne veulent, en aucune façon, payer le moindre tribut à l'utilitarisme: la beauté littéraire exerce sur eux d'étranges séductions; la mission d'enseigner leur suffit. Ah! sans doute, ne s'apprêtent-ils pas ainsi à faire la conquête économique de leur ville,

de leur province ou de leur pays. Ce ne sont pas les hémistiches et les rimes — même riches — qui donneront à nos gens le vivre et le couvert; ce ne sont pas les figures de rhétorique et les périodes sonores qui permettront de relier plus tard, par des rubans d'acier, l'Atlantique au Pacifique. Qu'importe! Ces pionniers n'ont d'autre but, semble-t-il, que de propager, dans un pays neuf, un idéal de vérité et de beauté conforme à celui de la métropole. Peu férus de progrès scientifique, ils identifient volontiers culture intellectuelle et civilisation. Avant Théophile Gautier, ils croient que le buste survit à la cité, celle-ci fût-elle le triomphe des constructions colossales et de la fabrication en série. On voudrait sans doute qu'ils eussent pu concilier la volonté de meubler les cerveaux avec l'ambition de promouvoir les hauts intérêts matériels de l'unique province française d'Amérique: ainsi, les fils des découvreurs et des défricheurs de tout un vaste continent ne continueraient pas à jouer, en plein XX^e siècle, dans leur propre pays, un rôle industriel de second ordre. Comment ne pas reconnaître toutefois que cette lacune, ou cette imprévoyance, ou cette erreur — peu importe le nom dont on l'affuble — ne s'inspirait d'aucun motif vulgaire ou bas. Respectueux de la hiérarchie des facultés de l'homme, ils ont assigné à l'intelligence le seul rang qui lui convienne: le premier. La distance infinie des corps aux esprits, a dit Pascal, figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité. Jamais les journalistes canadiens-français de 1778 n'ont aboli cette distance qui sépare les esprits et les corps.

Mais, en 1778, ce ne sont pas d'aussi graves problèmes qui agitent l'opinion; on commence alors à s'occuper un peu de critique littéraire et grammaticale. Si tout ce qui s'achève est mélancolique, tout ce qui commence est synonyme d'espérance et de joie. L'année 1778 voit, au Canada français, l'éclosion d'un genre littéraire, la critique. Assistons tout de suite aux premiers ébats du nouveau-né.

C'est l'*Ami des Sciences* et sa lettre d'encouragement qui font les frais de ce qui constitue, si je ne me trompe, la première page de critique grammaticale et littéraire au Canada français. Un quidam qui signe *Oh! le vilain jour* (quel pseudonyme bizarre!) écrit, le 17 juin 1778, à l'*Ami des Sciences*:

Monsieur,

Apprenez à parler Français. — La Gazette, dites-vous, vous a plu *au premier coup d'œil*, mais vous ne dites pas l'impression qu'elle a fait sur vous *au second*. — *La Littérature négligée jusqu'à présent*. — Si vous eussiez écrit *jusqu'à présent*, on vous auroit entendu. — *Mérite tout l'Eloge*, je ne comprends pas bien ce que cela veut dire. — *Piquer l'Émulation*; on pique un cheval en lui donnant de l'éperon dans le flanc; mais piquer l'Émulation n'est pas Français; on vous eut passé d'avoir écrit, d'encourager le Maître, & donner de l'émulation aux Disciples . . . *L'Ignorance anéantie, & la Grossièreté disparaître*. Vous faites deux miracles d'un seul coup de plume.

J'oubliois de vous dire que vous avez répété le mot *Gazette* trois fois dans cinq lignes. Adieu l'Ami des Sciences, méfiez-vous de moi.

Il importe tout d'abord de se demander si ces critiques sont pertinentes. Oriente-t-on les écrivains vers la route large et fleurie de la littérature facile ou le sentier étroit et rébarbatif de l'ouvrage cent fois remis sur le métier? À n'en pas douter, ce *Vilain jour* éclaire un petit vilain tout court qui aime à enfler la voix et à pousser les choses au noir. Il n'a cure de certaines solutions ecclésiastiques et italiennes qui ne blessent personne. Au lieu de filer le parfait amour au sein du cénacle naissant, il porte un coup de bélier dans l'édifice encore peu solide et bientôt verroulu de la *Gazette littéraire*.

Exemples? Pourquoi censurer l'expression *au premier coup d'œil*, qui est bien française? *Littérature négligée jusqu'à présent* est mieux que *jusqu'à alors*, mais il n'y a pas là de quoi pendre un homme. *Mérite tout l'éloge*? Il eût mieux valu assurément dire: *mérite beaucoup d'éloges*; faut-il cependant chicaner le correspondant pour si peu? Le *Vilain jour* n'aime pas l'expression *piquer l'émulation*. Ici il raisonne comme un tambour.

Il blâme aussi le correspondant d'avoir fait deux miracles d'un seul coup de plume avec les mots: *l'ignorance anéantie* et *la grossièreté disparaître*. Le reproche tombe à faux. C'est le cas de répéter: qui court après l'esprit attrape la sottise. Puis, la dernière accusation: le mot *Gazette* est répété trois fois dans cinq lignes. Péché évidemment sans rémission, ni en ce monde ni dans l'autre!

La cause est entendue: le *Vilain jour* inaugure, au Canada français, l'ère de la critique prétentieuse et mesquine, tout aussi incapable de déceler les réelles beautés d'une œuvre d'art que d'en indiquer les lacunes véritables. Critique à base de suffisance — sinon de jalousie, — où le

verbiage et les gros mots tiennent lieu de tout mérite. En somme, ces gens-là n'ont qu'une spécialité: celle de remarquer combien de fois tel mot est employé dans telle page, dans tel chapitre, dans tel livre. Au lieu de penser et de comprendre, ils comptent. Il n'y a pas de sot métier assurément. Mais je persiste à croire que la vocation de ces pseudo-critiques fut contrariée: ils étaient tout désignés pour numérotter des jetons de présence ou poinçonner des billets d'autobus!

Heureusement, le *Vilain jour* ne fera pas école dans la *Gazette littéraire*: il recevra de son interlocuteur une belle petite leçon de grammaire . . . et de politesse; car on pense bien que l'*Ami des Sciences*, blessé dans son amour-propre, ne laissera pas sans réponse une telle impertinence. Ce dernier lui fait tenir sur-le-champ, dans le numéro du 24 juin, la fine lettre que voici:

Monsieur le Critique, apprenez à critiquer: je ne parle pas Français, l'entendez-vous vous-même? Cette expression vous choque au *premier coup d'œil*, n'ayant point dit l'impression qu'elle m'avoit fait au second. Le beau se fait saisir sur-le-champ . . . La *Littérature négligée jusqu'alors*; jusqu'à présent auroit mieux valu, j'ai oublié jusqu'aujourd'hui, jusqu'à cette heure, &c. Vous n'entendez pas non plus ce mot *mérite tout l'éloge*. Heureuse intelligence . . . *Piquer l'émulation*, n'est pas Français; voilà écrire avant que de penser. Vous avez de la *Réthorique*, vous connoissez la *Métaphore* ou le sens figuré! *L'ignorance anéantie*, & la *grossièreté disparaître*: voilà deux miracles d'un seul coup de plume selon vous; que vous soyez exempt du premier, je veux bien le croire; mais que la grossièreté ne vous caractérise, j'en voudrais d'autres preuves que vos expressions. O le vilain jour. O Critique déplacé.

Peu de temps après, ce *Vilain jour* cède la place à un critique plus nuancé qui n'est autre que le *Spectateur tranquille*, pseudonyme de Valentin Jautard.

Celui-ci semble avoir demandé aux lettres comme un révulsif à ses déboires professionnels. Le prochain adversaire obstiné de Pierre Du Calvet finira par passer plusieurs mois à l'ombre, sous l'œil inquiet de Haldimand; par contre, l'animateur de la *Gazette littéraire* connaît comme personne les classiques ainsi que les écrivains français de son temps. C'est dire qu'il est un homme assez estimable quand il s'en tient à des questions de sa compétence.

Le 8 juin 1778, un jeune Québécois voulut dire sa joie de pouvoir lire désormais une feuille littéraire imprimée au Canada. À l'imprimeur, il adressa des félicitations et termina ainsi son boniment: « Moi-même,

Monsieur, quoique je connoisse mon peu de capacité, pour montrer l'exemple aux Jeunes Gens de mon âge, je n'hésiterai pas de vous envoyer de temps en temps quelqu'essais sur différents sujets; j'espère que vous ne refuserez pas de les insérer dans votre Gazette: si cependant vous ne les en trouvez pas dignes, vous pourrez les condamner, & vous me ferez plaisir. »

Cette lettre, qui porte l'empreinte de la modestie, fournit au *Spectateur tranquille* l'occasion de paraître pour la première fois sur la scène, en sa qualité de critique, et de faire entendre un langage de connaisseur. À celui qui se déclare *Jeune Canadien patriote*, il dit:

Vous êtes à moitié Sçavant, puisque vous désirez d'acquérir de la Science... Votre style est léger, c'est le style épistolaire vous pensez très-bien; mais avant de vous faire connoître ce à quoi vous manquez, je vous prie de ne pas me regarder comme un Critique, mais comme un ami de la Jeunesse, qui travaille & desire d'être instruite. J'espère que vous recevrez mes avis avec autant de docilité, que j'ai lu votre Lettre avec complaisance.

Suivent quelques remarques sur certains barbarismes et solécismes que renfermait la lettre du débutant. Et le censeur d'ajouter:

L'aveu que vous faites de votre peu de capacité me donne de vous une idée très-avantageuse. Si les jeunes gens de votre âge se dépouilloient comme vous d'une grande partie de l'amour propre (car il en faut un peu) qui est l'écueil où se brisent, l'abîme où s'engloutissent, s'anéantissent même, toutes les facultés d'esprit du Canadien; vous verriez sous peu le Commerce Littéraire plus instructif pour la Jeunesse que les Ecoles du pays...

Voilà des paroles sensées; elles furent répétées souvent, au point que les contemporains du *Spectateur tranquille* durent probablement le soupçonner de psittacisme. Mais pour le moment, l'accord parfait règne entre le critique et l'auteur. Celui-ci est modeste; celui-là, bienveillant. Heureuse famille et non moins heureux cercle de lecteurs! Hâtons-nous d'enregistrer ces déclarations pacifiques: trop tôt, hélas! l'orage grondera dans l'un et l'autre camp. Et ce sera notre devoir de surprendre la plupart des intéressés en de piteuses postures.

Sur ces entrefaites, un *Emule des Sciences, réformé* ne cache pas la satisfaction qu'il éprouve à lire, une fois par semaine, un journal littéraire canadien. Quelques jours plus tard le *Vrai ami du Vrai*, dont la

poudre est toujours sèche, morigène le nouveau venu, coupable de mal écrire le français.

Accusation fondée? Oui et non. Le langage impeccable sera toujours rare dans la *Gazette littéraire*: le contraire serait surprenant. Rémy de Gourmont n'aimait pas, dans les œuvres littéraires, une perfection trop soutenue qui finit par verser dans la monotonie. Que n'a-t-il lu la *Gazette littéraire*? L'absence totale de ce défaut l'eût comblé! Ne demandons pas à tous ces journalistes d'occasion ce qu'ils ne peuvent nous donner: une parfaite orthodoxie et un style d'académicien de France. Il y a déjà lieu de se réjouir si leur prose est à peu près potable. En d'autres termes, il serait regrettable que de petites rivalités mesquines, entretenues en vase clos dans le Montréal de 1778, vinssent entraver l'essor des lettres canadiennes au moment même où tant de généreuses initiatives méritent avant toute autre chose félicitations et encouragement.

Ce n'est pas ainsi que l'entend le *Vrai ami du Vrai*. L'ambition ou la jalousie — mauvaises conseillères — ont mis, semble-t-il, sur son front un cachet pessimiste et hargneux. Voyez-le fendre les cheveux en quatre pour prouver que le pauvre *Emule des Sciences, réformé* a tort. Celui-ci avait écrit:

La satisfaction que je ressens à lire votre Papier Périodique, est pour moi si flatteuse & si engageante, qu'elle réveille (je le dis à ma honte) ce desir d'apprendre, si naturel à l'homme en général. Quoique cultivé par une assez bonne Education, j'en avois négligé les fruits: mais je peux dire que c'est à vous à qui j'ai la première obligation du remède qui m'a réveillé de mon assoupissement.

C'est entendu: il n'y a pas de branches sans nœuds. La prose montréalaise de 1778 n'est pas, non plus, exempte d'incorrections. Nous le savons d'avance! Mais pourquoi souligner ces vérités sur un ton courroucé? Pourquoi rétorquer comme le fait le *Vrai ami du Vrai* dans le numéro du 24 juin:

Monsieur,

Je m'attendois à une Critique, mais je n'eus jamais cru que vous eussiez eu le front assez haut pour entrer en lice aussi mal équipé. Sans préambule, entrons dans le détail: que signifie une *satisfaction flatteuse & engageante*, rien du tout, le mot *satisfaction* suffisoit . . .

Arrêtons tout de suite l'Aristarque en goguette. Ce qu'il dit là est faux: ces deux adjectifs ajoutent quelque chose à la signification du subs-

tantif; ils n'ont absolument rien de superfétatoire. Et d'une! Il poursuit: « Réveille le désir d'apprendre? Je n'y comprends rien. » C'est donc qu'il a perdu l'entendement. Et de deux! L'expression « l'homme en général » ne lui plaît pas: il aimerait mieux « l'homme » tout simplement. Ici il a raison, encore que son adversaire n'ait pas tout à fait tort. Au XVIII^e siècle, Commerson écrira, sans encourir la moindre réprobation . . . en ce qui concerne la phraséologie, du moins: « Les femmes se méfient trop des hommes en général, et pas assez en particulier. »

Le *Vrai ami du Vrai* s'insurge, en outre, contre les propositions suivantes: *cultivé par une assez bonne éducation, négliger les fruits, remède à l'assoupissement*. En vérité, il est bien difficile. Il s'en prend aussi au pseudonyme du correspondant. Ici nous partageons entièrement son avis: cet *Emule des Sciences, réformé*, avec une virgule entre un nom au pluriel et un adjectif au singulier, ne saurait enlever d'unanimes suffrages. Mais convient-il de s'appesantir sur des peccadilles, surtout si l'on considère que la lettre de cet *Emule des Sciences, réformé* devait, hélas! tôt rejoindre aux oubliettes les papiers de tant d'autres Canadiens de la fin du XVIII^e siècle!

Bref, critique toute subjective qui manque de points de comparaison; critique inopportune la plupart du temps; critique fausse même, qui s'acharne à pousser au noir un tableau déjà trop peu éclairé. Au sentiment de M^{gr} Calvet, excellent juge en la matière, la critique véritable serait la réaction d'une forte personnalité en face de l'œuvre littéraire. À n'en pas douter, ce que nous venons de lire est seulement la réaction d'un scribe en présence d'une œuvre animée de bonnes intentions!

Jusqu'ici, les critiques des correspondants de la *Gazette littéraire* ont porté sur la prose. Voici que, pour la première fois au Canada, si je ne m'abuse, la poésie — ou plutôt la versification — provoquera un petit débat consigné dans trois numéros de l'hebdomadaire montréalais. L'incident mérite d'être rappelé dans tous ses détails.

L'*Emule des Sciences, réformé* n'est pas seulement un soi-disant savant; il se croit aussi versificateur, voire épigrammatiste. À sa lettre du 17 juin à l'imprimeur, il annexa un quatrain dirigé contre l'auteur de la critique des modes. Celui-ci avait laissé échapper quelques paroles

malheureuses à l'égard du beau sexe. Fort de cette constatation, l'*Emule des Sciences*, réformé décocha à l'adversaire l'épigramme que voici:

A voir Zoile dans l'accès de sa fureur
Insulter le sexe, le traiter d'imposteur,
Censurer tout ensemble, coëffure, mode et dame
On diroit qu'il sort de tout autre qu'une Femme.

Évidemment, nous ne sommes pas en présence d'une strophe immortelle! Rimes pauvres, vocabulaire très ordinaire, un vers de treize pieds, voilà plus qu'il n'en faut pour étiqueter la marchandise. Ces mauvais alexandrins de l'ancienne école violent, en outre, une importante règle de la césure classique. Les hémistiches de deux vers se terminent avec une syllabe atone: « insulter le sexe » . . . « on diroit qu'il sort de »; il faudrait leur substituer une syllabe accentuée. De plus, la césure du troisième vers arrive au beau milieu d'un mot:

Censurer tout ensemble . . .

Que devient alors l'accent tonique fixé, selon les canons de l'école classique, non seulement sur la douzième, mais aussi sur la sixième syllabe? Que devient aussi, diraient les classiques de stricte obédience, l'arrêt obligatoire du sens à la césure? Bref, ce quatrain renferme de très vilains vers; vers pitoyables du point de vue de l'harmonie, de l'expression, des lois élémentaires de la versification. Aussi faut-il voir avec quelle allégresse le *Vrai ami du Vrai* larde, quelques jours plus tard, le pseudo-savant.

Vous vous croyez poète, dit-il, vous composez une épigramme ou du moins vous décorez votre Ouvrage de ce titre. C'est de très-mauvais Vers & de très-mauvaise Prose, ou pour mieux dire, ce n'est ni l'un ni l'autre. Je vous serai obligé de me prouver qu'aucun Auteur ait composé des Vers de onze & treize syllabes, je dirai pour lors que ce sont des Vers. Si vous me montrez que quelqu'un ait jamais rimé en Prose, alors j'avouerai que c'est de la Prose; mais dans l'un & l'autre cas il n'y a pas l'ombre du bon sens . . . Pour finir avec vous, car je n'aime pas le détail; je vous défends d'écrire en Prose, ou écrivez mieux. Je ne crains pas qu'il vous arrive d'avantage d'écrire en Vers: car j'ai présenté votre Chef-d'Œuvre à Apollon, & il m'a assuré ne vous avoir jamais vu ni connu; irrité de votre hardiesse, il a déclaré que vous ne seriez jamais reçu à sa Cour: A défendu aux neuf Sœurs de vous inspirer, a commandé à Pégase de vous présenter sa croupe, a posé sentinelle au bord de l'Hypocrene, Horace & Boileau, a mis le Mont Parnasse sous la garde de Corneille,

Racine, Rousseau, Crebillon; & Voltaire, Grecourt, Gresset, ont été apointés pour construire les fortifications nécessaires pour empêcher aucun profane d'approcher le Mont sacré.

Reconnaissons que cette réponse est d'un seul souffle, d'un jet vif et bien lancé; le *Vrai ami du Vrai* exprime avec vigueur et originalité les sentiments de tous ceux qui, en 1778 comme en 1940, ne confondent pas arithmétique et esthétique. À chacun son métier. Que l'*Emule des Sciences, réformé* se livre à l'étude de questions scientifiques et personne n'y trouverait à redire; mais qu'il substitue la plume aux cornues et aux éprouvettes, qu'il délaisse la prose pour la poésie, et c'en est fait: il devient, à juste titre, la risée des connaisseurs.

On s'imagine sans doute que le pauvre homme, après avoir reçu une telle douche, désire être cent pieds sous terre? Il serait puéril de le croire! Ces écrivains du bon vieux temps n'ont pas l'épiderme très sensible. On les accuse de mal écrire; on le dit et on le prouve avec pièces à l'appui? Qu'à cela ne tienne! Ils récidivent à la première occasion. De toute évidence, ils ne font pas les choses à demi: quand ils se mettent le doigt dans l'œil, ils l'enfoncent jusqu'au coude.

Après avoir gardé le silence pendant deux longues semaines, l'*Emule des Sciences, réformé*, piqué au vif, fait tenir sa réponse à l'imprimeur. Réponse longue et filandreuse qui ne saurait être reproduite ici, sauf quatre lignes typiques où l'auteur scande ses vers en les numérotant. Si le *Vrai ami du Vrai* ne sait pas compter, son adversaire va le lui apprendre. Voyez-le écrire derechef le fameux quatrain, mais, cette fois, avec des numéros au-dessus de chaque syllabe.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
A voir Zo-i-le dans l'ac-cès de sa fu-reur											
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
In-sul-ter le Se-xe le trai-ter d'im-pos-teur											
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
Cen-su-rer à la fois, coef-fu-re, Mo-de & Da-me											
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
On di-roit qu'il sort de tout au-tre qu'u-ne fem-me.											

On a tout de suite noté une petite déloyauté de l'*Emule des Sciences, réformé*. Pour démontrer que ses vers sont de véritables alexandrins, et non pas des vers de treize pieds, il apporte subrepticement une modi-

fication de taille à son premier quatrain: à un vers de treize syllabes, il substitue sans avertissement préalable un vers de douze syllabes. Il avait d'abord écrit:

Censurer tout ensemble coëffure, mode et dame.

Ce qui était bel et bien un vers de treize pieds. Dans la réponse, ce vers devient:

Censurer à la fois coëffure, mode et dame.

Bon vers de douze pieds! Tant mieux s'il réussit à se corriger. Mais pourquoi n'avoir pas admis l'erreur du premier texte. . . même s'il eût fallu donner raison à l'adversaire? Et dans l'une et l'autre citation, la césure du premier, du deuxième et du quatrième vers reste escamotée. Bref; cette mise au point — qui n'en est pas une — ne prouve, en somme, qu'une chose: l'*Emule des Sciences, réformé* sait compter jusqu'à douze.

Cette petite malhonnêteté ne passa pas inaperçue aux yeux vigilants du *Vrai ami du Vrai*. À peine une semaine s'était-elle écoulée que celui-ci sonne de nouveau la charge et, cette fois, enlève la position adverse en un tournemain. Critique trop sévère de la prose de son adversaire, le *Vrai ami du Vrai* se montre bon juge dans les questions de versification. Aux ratiocinations équivoques de son antagoniste, il répond triomphalement:

Nous voilà enfin rendu à cette fameuse Epigramme; vous devriez rougir de votre supercherie: vous m'avez cru assez borné pour ne pas m'en appercevoir; dans votre première Production il est écrit, *Censurer tout ensemble*, dans la seconde, *Censurer à la fois*: la confusion sera pour vous. Ce n'est pas tout, votre premier & dernier Vers sont très discordants, & opposés aux règles de la Poesie Française. Où est la césure dans ces deux Vers;

A voir Zoile dans
On diroit qu'il sort de

mais je crois que je vous parle Hébreu. Sçavez-vous ce que c'est une césure? j'ai lieu de penser que non. La césure est un repos qui coupe le Vers en deux parties, dont chacune s'appelle hémistiche, c'est-à-dire, (car il faut tout vous expliquer) demi Vers. Ce repos doit être bien menagé, parce que de lui dépend la cadence & l'harmonie des Vers. J'ai pour garant de ce que je vous dis, le Maître de l'Art Poétique.

Ayez pour la cadence, une oreille severe,
 Que toujours dans vos Vers, le sens coupant les mots
 Suspende l'hémistiche, en marque le repos.

Art Poet. BOILEAU.

Il est évident que le *Vrai ami du Vrai* possède Boileau. Ce critique canadien semble toutefois ignorer que l'*Art poétique* n'est pas l'alpha et l'oméga de la Poésie. Cette règle que Boileau édicta sur la césure, plusieurs écrivains du XVII^e siècle y contreviennent sans vergogne, à commencer par Racine lui-même, qui écrit les alexandrins bien connus:

Je viens selon l'usage antique et solennel.

Les prêtres ne pouvaient suffire aux sacrifices.

La Fontaine ne s'est pas plié à cette exigence, lui qui est l'auteur des vers célèbres:

Un roitelet pour vous est un pesant fardeau.

Selon que vous serez puissant ou misérable.

Les vers de Corneille comportent ordinairement un repos après la sixième syllabe. Mais, ici et là, le grand tragique se permet des licences que Boileau n'a pas dû goûter:

Ce que n'a pu jamais combat, siège, embuscade,
 Ce que n'a pu jamais Aragon ni Grenade,

Cet hyménée à trois également n'importe.

Boileau, théoricien du Parnasse, est-il conséquent avec Boileau, auteur de la *Satire VII*, où l'on trouve les vers suivants:

Et tel mot, pour avoir réjoui le lecteur,
 A coûté bien souvent des larmes à l'auteur.

C'est en vain qu'au milieu de ma fureur extrême
 Je me fais quelquefois des leçons à moi-même.

Dans tous ces exemples, le sens ne coupe pas les mots du vers et ne suspend pas les hémistiches. Encore une fois, Boileau a affiché, en versi-

fication, un rigorisme exagéré. Seulement, le *Vrai ami du Vrai* se garde bien d'entrer dans tous ces détails et de donner ainsi raison à l'adversaire; pour l'accabler, il appelle à sa rescousse l'*Art poétique*, il exhibe deux alexandrins qu'il eût mieux fait de laisser en repos, alors qu'il pouvait, en toute tranquillité, condamner l'*Emule des Sciences, réformé* pour avoir placé à la sixième syllabe un e muet suivi d'une consonne. Ce n'est pas la dernière fois, hélas! que la critique canadienne s'en remettra à des guides trop sévères pour se donner le malin plaisir de prendre un auteur en défaut coûte que coûte. Où il n'y a aucune délicatesse, il n'y a point de littérature, a dit Joubert. À ce compte-là, la *Gazette littéraire* de Montréal justifie son titre seulement par quelques rares lettres que rédigeaient des femmes timides, aïeules peu connues des féministes d'aujourd'hui.

Il ne faut pas croire que tous les correspondants de la *Gazette littéraire* se mettent ainsi en boule et pratiquent la politique du hérisson. Il en est un qui, pour le moment du moins, adopte une attitude conciliatrice et sensée. C'est du *Spectateur tranquille* qu'il est de nouveau question.

À celui qui s'est contenté de la mention vague: *Un jeune montréaliste canadien*, pour adresser un mot quelconque à l'imprimeur, le *Spectateur tranquille*, alias Valentin Jautard, répond sans broncher:

Permettez-moi de vous dire que votre style est trop diffus; votre lettre est seulement en trois phrases, dont deux sont à perte de vue, le Lecteur a oublié le premier mot avant d'arriver aux deux points, & au point il se trouve en champ perdu; C'est un défaut qu'il faut corriger.

Pourquoi ces deux mots *surprise* & *étonnement*? ils sont synonymes, un seul suffisoit. Il n'étoit pas nécessaire d'ajouter *Canadien* au mot *Montréaliste*, qui dit Montréaliste dit Canadien, Montréal faisant partie du Canada.

Il faut souscrire à ce jugement qui atteste chez son auteur une certaine audace. Dans un journal âgé d'un mois à peine, un critique non encore naturalisé prend la défense de la grammaire et de la logique contre des Canadiens qui — consciemment ou non — s'en moquent. Et ce qui est mieux — ou pire, tout dépend du point de vue où l'on se place, — c'est qu'il a raison! Une qualité que les amis de Boileau peuvent revendiquer pour leur maître, c'est le courage: courage de dénoncer les écrivains à la mode qui s'imaginent conquérir la gloire et l'immortalité parce

qu'ils plaisent à une coterie; courage de s'attaquer indirectement aux hommes en place qui distribuent faveurs et privilèges; courage de rester indépendant et libre dans une atmosphère de servitude.

Valentin Jautard est le fils spirituel de Boileau. Le maître a transmis au dernier de ses disciples, sinon l'étincelle du génie, du moins l'esprit courageux. Ne fallait-il pas faire ample provision de courage pour dire, aux beaux esprits montréalais de 1778, des vérités toujours pénibles à entendre? Au fait, quel ingrat métier que le sien . . . et celui des critiques de tous les temps, sous toutes les latitudes! Quand ils ont la bonne fortune de trouver une idée juste et féconde, elle devient bientôt une monnaie courante qui passe dans la main de tous, badauds, amateurs et spécialistes. Cela devient un axiome qui appartient à tout le monde et qui, par conséquent, n'est la propriété de personne. Par contre, si le critique a le malheur d'énoncer, entre plusieurs vérités, une seule sottise, c'en est fait de lui: il disparaît de la circulation ou il est, pour des lustres à venir, cloué au pilori. Émile Faguet a écrit fort opportunément que personne plus qu'un critique n'a de chance de passer éternellement parmi les hommes pour un imbécile! Boileau lui-même n'est-il pas la plus belle preuve de cette assertion; Boileau, célèbre au XX^e siècle beaucoup plus par deux ou trois erreurs sur la haute poésie que par des douzaines d'excellents conseils donnés aux versificateurs? Et le spirituel Faguet d'ajouter: « Pour Villemain, mon Dieu, on commence à admettre qu'il divague. Pour les autres, cela viendra! Ah! mes frères! Que notre sort est triste! »

Ce sort est encore plus triste, plus gros de périls, quand le critique, originaire d'une métropole, s'adresse à des coloniaux. Alors, l'irritabilité des auteurs se double souvent d'une susceptibilité spéciale qui s'accroît avec l'ignorance ou la présomption. Disons aussi que, dans le dessein d'éblouir à bon marché et de se dispenser de recherches laborieuses, le critique métropolitain consent volontiers quelquefois à s'exagérer les déficiences de ses élèves ainsi que l'étendue de sa culture; il procède alors par affirmations massives et audacieuses, au lieu de recourir aux *distinguo* nuancés. Valentin Jautard saura assez bien naviguer entre ces deux écueils; surtout il ne donnera jamais tête baissée dans le panneau de la

paresse intellectuelle, suprême tentation de certains lettrés parisiens égarés en terres coloniales.

Maître — c'est alors un titre peu compromettant — de la critique canadienne en 1778, Valentin Jautard, *alias* le *Spectateur tranquille*, est quelquefois consulté sur la valeur de certains essais poétiques; on recherche l'approbation du censeur. Le 8 juillet, le *Canadien curieux* s'avise d'un bon expédient pour publier sans frais un petit poème: il l'adresse à l'imprimeur; aux strophes que nous allons analyser sommairement; il annexe une lettre où il s'en remet au jugement du *Spectateur tranquille* dont il « attend le sentiment sur le petit morceau ».

Quels sont donc ces vers anciens de la poésie canadienne proprement dite? Le numéro du 22 juillet 1778 de la *Gazette littéraire* fournit le renseignement désiré: il s'agit de quatre strophes minuscules composées à l'occasion de la mort d'une jeune Québécoise.

Ecoutez, Bergers, ma musette.
Suspendez vos tendres ardeurs,
De la belle & jeune Lisette
Je vais vous chanter les malheurs.

Elle étoit au printems de l'âge,
L'Amour lui prêtoit ses appas;
Le Berger lui rendoit hommage;
La rose naissoit sous ses pas.

La Mort sans respect pour ses charmes,
Trancha le fil de ses beaux jours;
Fit verser au berger des larmes,
Plongea dans le deuil les Amours.

Pleure, rossignolet sauvage,
Arrête-toi, petit ruisseau,
Cesse, oiseau, ton tendre ramage,
Lisette descend au tombeau.

Un poème canadien sur la mort d'une Canadienne! L'événement vaut qu'on s'y arrête, même s'il est nécessaire de critiquer au lieu d'encenser.

Il serait puéril de soutenir que l'on trouve dans ces octosyllabes le jet, la largeur, la puissance, l'étincelle du génie. Hélas! non: ils recèlent surtout des défauts. Le moment n'est pas encore venu de saluer une

jeune gloire et de retenir, à propos de poésie ou de prose canadienne, l'attention du grand public européen!

Dans cette élogie, le *Canadien curieux* a d'abord commis l'impardonnable maladresse de se souvenir de ses lectures au lieu de laisser parler son cœur. Ce n'est pas ainsi que voulut procéder Victor Hugo après la mort tragique de sa fille Léopoldine. Le cœur broyé par la douleur, le grand poète mit une sourdine à ses rancunes et à ses invectives; au Souverain Maître de la destinée des empires et des individus, il clama sa douleur, son impuissance et son repentir en des strophes immortelles:

Je viens à vous, Seigneur, père auquel il faut croire,
Je vous porte, apaisé,
Les morceaux de ce cœur tout plein de votre gloire
Que vous avez brisé!

.....
Je conviens à genoux que vous seul, Père auguste,
Possédez l'infini, le réel, l'absolu,
Je conviens qu'il est bon, je conviens qu'il est juste
Que mon cœur ait saigné, puisque Dieu l'a voulu!

Et un excellent critique contemporain d'ajouter, après la lecture de ces vers: « C'est beau, parce que simple, d'une simplicité digne d'un cœur paternel et chrétien. »

Les vers du *Canadien curieux* — d'avance je m'excuse d'un rapprochement saugrenu — sont, au contraire, teintés d'un paganisme classique qui voile les véritables sentiments de l'auteur. Que viennent faire ici, avec des majuscules, les Amours et la Mort, ou plutôt la Faucheuse qui évidemment, selon la comparaison usée jusqu'à la corde, « tranche le fil des jours ». Je me rappelle ici un bon mot d'un de nos meilleurs journalistes du XIX^e siècle, Alphonse Lusignan. Fatigué de lire sans cesse ce cliché dans les notices nécrologiques du temps, il donna une fois à ses confrères un conseil qui valait alors son pesant d'or

Dites, si vous voulez, que la faux de la mort a tranché le fil d'une existence, mais abstenez-vous de parler de faux tranchante. Cela fait froid dans le dos de vos lecteurs; ils craignent que la faux, quand viendra leur tour, ne soit ébréchée!

¹ V. HOSTACHY, *Défense et illustration du XIX^e siècle littéraire*, p. 130.

Faux tranchante ou faux tout court, il est préférable, en 1940 comme il l'était en 1778, de reléguer cet instrument dans quelque musée infréquenté.

Sans doute Victor Hugo n'était pas encore né à l'époque du *Canadien curieux*. Mais Malherbe, lui, était « venu » depuis longtemps! Le prosaïque réformateur du Parnasse classique était à tel point l'ami des dieux et des déesses de l'Olympe qu'il crut ne pouvoir mieux faire que d'offrir, en guise de consolations, à son inconsolable ami Du Perrier les cabrioles de Pluton, de la Parque, d'Archemore, sans oublier Achille et Priam! Au fait, le *Canadien curieux* ne s'est-il pas inspiré de Malherbe pour composer ses pâles octosyllabes?

Il s'est à coup sûr modelé sur la littérature descriptive en vogue en France au XVIII^e siècle: littérature livresque, « bergeries », puisqu'il faut l'appeler par son nom, œuvres sans valeur dont les personnages, bergers bellâtres et bergères éternellement endimanchées, conduisent par la main, dans des prairies irréelles, des amours de petites brebis enrubannées à qui mieux mieux! Qu'il avait donc raison, cet excellent M. de Thiard, de s'écrier: « J'aime beaucoup les bergeries de M. de Florian, mais j'y voudrais voir un loup! »

Cette absence de réalisme sain se trahit d'une autre façon dans le poème du *Canadien curieux*: l'apostrophe au rossignolet!

Pleure, rossignolet sauvage . . .

Pleurons et gémissons, nous autres surtout, descendants que nous sommes de ces chers ancêtres; consignons avec amertume le fait que, dès 1778, le rossignol — totalement inconnu au Canada — a fait son apparition chez nos écrivains. Si l'auteur avait fixé au sol, à l'arrière-plan de son tableautin, le cyprès fatidique, l'anachronisme du paysage eût été complet: la flore et la faune étrangères eussent fait simultanément irruption dans nos lettres! Ce qui prouve — par parenthèse — que, lorsque nos jeunes naturalistes, sous la conduite autorisée et sûre de leur maître animateur, le R. F. Marie-Victorin, ont lancé une campagne heureuse pour corriger les incohérences et les erreurs de nos paysagistes,



Les Oblats de Marie-Immaculée de la colonie de Saint-Laurent

DURANT L'INSURRECTION MÉTISSE DE 1885

(suite)

V. — AU CŒUR DE L'INSURRECTION.

(23 avril - 4 mai 1885)

Les Sœurs et les Pères s'installèrent de leur mieux sous le toit hospitalier du P. Moulin. Les missionnaires gardèrent pour leur usage le rez-de-chaussée. À côté de leurs cellules, étaient situés leur chapelle domestique et leur dépôt de vivres, car ils avaient apporté de Saint-Laurent plusieurs sacs de farine, quelques quartiers de lard salé et une caisse de thé. Les Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, au nombre de six, occupèrent tout le premier étage qui comprenait une salle unique. À l'aide de rideaux, elles le divisèrent en trois parties: la première pièce au haut de l'escalier servait de réfectoire pour les Pères; la seconde était à la fois la cuisine, la salle de communauté et le réfectoire des religieuses; et la dernière devenait leur oratoire et leur dortoir. On attribua à la bonne tertiaire franciscaine, Georgina Hudon, la mansarde tout entière. Le P. Moulin céda sans trop de regrets ses poêles et ses chaudrons ainsi que son titre de maître-cuisinier à la Sœur Lucie. La Sœur Thérèse établit sa buanderie près d'une petite mare d'eau qui se trouvait dans le jardin.

Chaque communauté suivait sa règle et ses usages, sans causer le moindre détriment à l'autre. Le matin, tout le monde assistait aux messes. Puis le reste de la journée se partageait entre le travail, l'étude et la prière. Lorsque les Pères et le Frère montaient au réfectoire pour leurs repas, les religieuses sortaient pour prendre un peu d'exercice dans le jardin. C'étaient les seuls instants qu'elles consentaient à soustraire à leur vie de recluses. La plus grande privation pour tous était de ne pas jouir

de la présence sacramentelle pendant la journée et de ne pas avoir le salut du très Saint Sacrement les dimanches et les fêtes; mais les missionnaires jugeaient prudent de ne conserver la sainte réserve ni à l'église ni à la maison et de s'abstenir de toute manifestation religieuse ¹⁰⁹.

Le jeudi soir, 23 avril, des courriers annoncèrent que l'avant-garde de l'armée du général Middleton avançait rapidement sur la route de Qu'Appelle. Riel rassembla ses hommes à la hâte et partit avec eux pour aller à la rencontre de l'ennemi. Il était accompagné de Dumont. Les missionnaires sortirent pour voir passer la troupe; plusieurs Métis vinrent leur dire adieu. « Il y en avait qui étaient bien tristes en nous serrant la main, disait le P. Fourmond. C'était comme un dernier acte de foi et de contrition ¹¹⁰. » Les Indiens, nus et horriblement bariolés, couraient en avant en hurlant leur chant de guerre. Cette petite armée de deux cents hommes à peine se dirigea vers le ravin de Fish-Creek et établit son campement à trois milles en deçà. Pendant la nuit, Riel, craignant une surprise à Batoche, revint avec une trentaine de soldats. Vers neuf heures et demie, les Pères commencèrent à entendre les coups de canon et la fusillade. Le P. Fourmond monta chez les Sœurs pour leur demander de prier pour les pauvres combattants. Riel, lui aussi, priait, comme le prophète, étendant les bras, que soutenaient deux robustes partisans ¹¹¹. Les Sieuses entonnaient des chants de guerre allant et venant sur le chemin. Toute la journée la bataille fit rage. La fusillade ne cessa qu'à la nuit. Chacun alors regagna ses quartiers. Après ces heures sanglantes, le chef défendit de harceler l'adversaire parce que, disait-il, l'Esprit de Dieu lui avait dit: « Pas loin d'ici. » C'était donc à Batoche qu'il fallait l'attendre ¹¹².

Le lundi suivant, à l'heure du souper des Pères, quatre wagons, escortés d'un grand nombre d'hommes armés et suivis d'une foule considérable, arrivèrent à la mission Saint-Antoine: c'étaient les Métis qui venaient donner la sépulture à quatre des leurs, tués pendant le combat de Fish-Creek. Le convoi s'arrêta devant la porte de l'église où les Pères

¹⁰⁹ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 7-8; Lettre du P. Moulin, 7 juillet 1885.

¹¹⁰ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 8.

¹¹¹ Mémoire de Philippe Garnot; Journal du P. Végreville, O. M. I.

¹¹² Mémoire de Philippe Garnot.

récitèrent les prières d'usage; puis l'enterrement eut lieu dans le petit cimetière près de la mission ¹¹³.

Le printemps était enfin arrivé. La mésange, à l'orée du bois, le chantait à tue-tête. Les saules en fleur estompaient l'horizon de leurs flocons ouatés. L'herbe pointait à travers le chaume moucheté du bleu de l'anémone. Dame Nature appelait le laboureur à ses guérets, le jardinier à ses plates-bandes, mais le fracas des armes étouffait sa voix. Les champs restaient en friche et les jardins incultes.

Cependant le P. Fourmond brûlait du désir de se rendre à Saint-Laurent pour commencer ses travaux d'horticulture. Le 29 avril, Riel consentit à le laisser partir sous la surveillance de deux soldats ¹¹⁴. Le missionnaire constata que les bons saints à qui il avait confié sa mission abandonnée s'étaient admirablement acquittés de leur charge. Rien n'avait été touché dans le couvent ni dans le presbytère. Les bœufs et les vaches paissaient paisiblement dans la prairie; les poules picoraient et caquetaient autour des étables et du poulailler. Qu'il aurait été agréable au Père de séjourner plus longtemps dans sa pauvre mission! Mais les ordres étaient formels: il devait revenir le soir même à Saint-Antoine ¹¹⁵. Lorsque quelques jours plus tard, il demandera à deux reprises la permission d'aller continuer son travail, il se la verra impitoyablement refusée. Le chef et son conseil, sans souci du reste, ne rêvaient qu'aux moyens d'implanter solidement dans leur entourage leurs idées religieuses. « Il est vraiment dégoûtant, écrit Philippe Garnot, secrétaire du conseil, de voir un homme de la capacité et de l'influence de Riel user de son influence pour en imposer à des personnes superstitieuses et ignorantes ¹¹⁶. » Article par article, le symbole de la foi catholique fut battu en brèche.

À cette époque de la carrière mouvementée de Louis « David » Riel, un profond psychologue ou un psychiatre averti n'auraient pas eu de peine à reconnaître en lui le plus dangereux des hallucinés, irresponsable de ses actes; mais pour les Métis, gens simples et peu instruits, subjugués par ses harangues, hypnotisés par son regard, il restait l'honneur de sa

¹¹³ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 9.

¹¹⁴ Journal du P. Végreville, O. M. I.

¹¹⁵ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 6.

¹¹⁶ Mémoire de Philippe Garnot.

race, le prophète, l'envoyé de Dieu auquel on devait une obéissance aveugle¹¹⁷. Au contraire, pour certains membres du clergé, trop portés à juger l'homme par les résultats néfastes de ses intrigues, ce n'était qu'un imposteur des plus audacieux, un hérésiarque, qui, pour mieux régner, détachait les Métis de leurs plus sages conseillers, les missionnaires¹¹⁸.

¹¹⁷ Philippe Garnot, un Canadien français, choisi par Riel comme secrétaire du conseil, assistant comme tel à toutes les délibérations, écrit: « Il (Riel) était venu à bout de leur faire croire qu'il était prophète et même de faire passer une résolution dans le conseil le reconnaissant comme prophète par la grâce de Dieu, etc., etc. Tous les matins il apparaissait devant le conseil et donnait ses prophéties. Il commençait toujours par ces paroles: « L'Esprit de Dieu m'a dit . . . , ou, m'a fait voir . . . » La majorité avait une telle foi dans ses prophéties qu'ils se seraient jetés à l'eau si l'Esprit de Dieu l'eût dit à Riel » (Mémoire de Philippe Garnot).

¹¹⁸ Pourquoi s'étonner qu'à cette époque les missionnaires ne fussent pas unanimes à le traiter comme un irresponsable? Il y a une classe de maniaques qui ne se reconnaît qu'après de longues observations, tels que les gens souffrant de la mégalomanie. Ces déments raisonnent parfaitement, mais en partant d'une notion fautive, d'une idée fixe et erronée qui est leur illusion. Ils sont tellement ancrés dans l'impression qu'ils sont dans le vrai qu'ils s'indignent et s'emporent, comme insultés, à la suite des efforts tentés pour les ramener à la saine notion des choses. En dehors de leur illusion ou de leurs illusions, ils sont parfaitement en état de distinguer le bien du mal.

En 1876, à la suite de terribles épreuves, Riel dut être interné à deux reprises dans des asiles d'aliénés, sous des noms fictifs. Voici comment il exposait lui-même son état d'esprit quelques jours seulement avant de sortir de la maison de Beauport, où il avait séjourné durant dix-neuf mois: « J'en étais venu à me croire prophète ou quelque chose d'analogue. Il me semblait que la papauté devait laisser le sol vermoulu de l'Europe pour un monde plus jeune. Je voyais les lumières de la civilisation gagner à travers les âges de l'Orient au couchant, l'homme né sur les bords de l'Euphrate, le Christ en Palestine, la Papauté établie à Rome. Il me semblait que le tour de l'Amérique était venu et je me croyais un rôle important dans cet ordre de choses. Par la plume et par la parole j'essayais de faire des prosélytes, et, à tous les déboires que j'éprouvais, je me rappelais Jésus incompris parmi les siens. Pourtant, un jour, fatigué de remontrances et d'objections, je me demandai si au lieu d'avoir raison contre tous, tous ne pouvaient pas avoir raison contre moi. De ce moment la lumière se fit dans mon intelligence. Aujourd'hui je me sens mieux: je ris moi-même des orgueilleuses hallucinations de mon cerveau. J'ai l'esprit libre; mais quand on me parle des Métis, de ces pauvres gens traqués par le fanatisme orangiste, . . . alors mon sang bouillonne, ma tête s'échauffe et . . . il vaut mieux que je parle d'autre chose » (voir Donatien FRÉMONT, *Sur le Ranch de Constantin-Weyer*, p. 133).

Cependant, à force de raisonnements, les Pères de Saint-Laurent réussirent à se convaincre de son aliénation mentale. Au procès de Regina, le P. Fourmond disait: « Nous en sommes venus à la conclusion qu'on ne pouvait expliquer sa conduite que par la folie, autrement il eût été un trop grand criminel » (*Epitomé* . . . , p. 153).

Le P. André qui, pendant près de trois mois, fut en relation intime avec Riel dans son cachot, écrit: « Le contact continu que j'avais avec lui m'avait habitué à ses habitudes extraordinaires, qui avaient leur origine dans le manque de balance de ses facultés intellectuelles plutôt que dans la simulation affectée d'une fausse piété pour tromper les simples et les ignorants, comme je l'avais cru d'abord avant de le connaître. Le pauvre homme était la victime d'hallucinations qui obscurcissaient son esprit et lui ôtaient le jugement dans les choses religieuses; car il n'y a pas le moindre doute dans mon esprit qu'il se croyait vraiment prophète et qu'il pensait recevoir des communications d'un esprit familier. Il m'a solennellement déclaré au moment de mourir qu'il avait agi en toute bonne foi et sans aucun dessein de tromper en faisant passer les rêves de son cerveau malade pour des révélations » (Lettre du P. André à M^{re} Taché, Regina, 16 novembre 1885, Archives de la Maison générale des Oblats de Marie-Immaculée, B, 2, Saint-Albert).

Le 26 avril, le conseil décida, sur la proposition de Riel, de remplacer le dimanche par le sabbat et de fixer, chaque année, la date de Pâques au premier mai ¹¹⁹. La veille de cette fête officielle, les trois missionnaires furent sommés de comparaître devant l'assemblée, et, au milieu d'insultes et de menaces, invités avec force à donner leur adhésion aux nouveaux dogmes et à assurer leur coopération à la célébration du lendemain. Pour toute réponse, ils fulminèrent contre ces hérétiques l'excommunication de la sainte Église et déclarèrent que désormais leur parti allait subir toutes les conséquences de cet anathème.

Le lendemain, 1^{er} mai, les missionnaires furent de nouveau assis devant le tribunal. Depuis neuf heures du matin jusqu'à deux heures de l'après-midi, ils durent boire jusqu'à la lie le calice des plus révoltants outrages et des plus horribles blasphèmes contre la religion ¹²⁰. Se

¹¹⁹ « Le lundi, Riel est venu dans les trous (ou tranchées) trouver Maxime et Moïse Ouellette pour les faire renoncer au dimanche » (Rapport de M. l'abbé Cloutier à M^{sr} Taché, O. M. I.).

¹²⁰ Nous ne nous étendrons pas sur ce pénible sujet des élucubrations religieuses sorties du cerveau déséquilibré de Riel. Qu'il suffise de citer quelques lignes tirées du rapport de l'enquête faite à la fin de l'été 1886 par M. l'abbé Gabriel Cloutier, secrétaire particulier de M^{sr} Taché: « La religion de Riel s'appelait la religion catholique, apostolique et vitale du Nouveau-Monde... Ses erreurs: le pape n'est pas infallible; les trois personnes divines ne sont pas égales; le Saint-Esprit, c'est tout le monde; la Sainte Vierge est mère du Fils de Dieu. La sainte Eucharistie n'est pas le corps et le sang de Jésus-Christ, mais de la chair et du sang semblables... » La papauté romaine devait finir sous peu et celle de M^{sr} Bourget commencer. « Quand une chandelle est près de s'éteindre, on en allume une autre. Il est vrai que, au commencement, cette dernière ne brille pas beaucoup, mais elle aide à éclairer et, quand la nouvelle est bien allumée, l'autre s'éteint... » Maxime Lépine affirme: « Un jour, avant la dernière bataille de Batoche, Riel dit au monde à genoux de se confesser. Et lui se confesse du péché de gourmandise. Il demande une pénitence. Silence. A la fin Baptiste B. lui dit de dire cinq Pater et cinq avé pour pénitence. »

La Société Historique Métisse refuse d'admettre que la doctrine de Riel soit entachée d'erreurs. À l'appui de leur thèse, ses membres, après avoir cité les témoignages de laïcs qui sont loin d'être des experts en matière dogmatique, nous racontent un entretien du D^r Porter avec le P. André, malade à Calgary. Celui-ci aurait dit: « I am an old man and I have not long to live. I have had time to think over many things, but I do not mind telling you that I am now convinced that Riel was *not very far wrong* about religion. » Ceci voudrait dire en bon français que le Père était convaincu que *Riel n'était pas loin de l'orthodoxie*; ce qui n'est pas un éloge à la décharge du chef métis. Car en cette matière, il n'y a pas de milieu: ou bien on est parfaitement orthodoxe, ou bien on ne l'est pas du tout. Un homme qui croit à tous les dogmes catholiques, un seul excepté, est par le fait même hérétique. Les petits enfants du catéchisme le savent; mais le D^r Porter, étant protestant, l'ignorait. Quant au P. André, qui connaissait à fond sa théologie, il n'aurait jamais osé articuler une telle ineptie s'il avait eu l'intention d'exonérer Riel du crime d'hérésie. Si ladite conversation a eu lieu, elle a été ou mal comprise ou bien mal relatée. Mais le missionnaire a écrit quelque chose de plus sensé pour montrer que les erreurs de Riel n'étaient pas volontaires, puisque le chef était irresponsable. De plus, il ajoute: « *Depuis sa condamnation*, il n'est jamais sorti des bornes de l'orthodoxie et, s'il émettait quelques propositions quelquefois condamnables, il les retirait aussitôt que je lui faisais quelque observation » (Lettre du P. André à M^{sr} Taché, Regina, 16 novembre 1885, voir Archives de la Maison générale des Oblats de Marie-Immaculée, B, 2, Saint-Albert).

levant à leur tour, ils vengèrent leurs croyances bafouées et attaquèrent en face ces impertinents. Ceux-ci, pour se venger, menacèrent de les exposer en première ligne au feu de l'ennemi. Ils eussent sans aucun doute préféré cette mort violente au supplice qu'on leur imposait de contempler l'effondrement pierre par pierre de l'édifice spirituel qu'ils avaient élevé au prix de tant de sacrifices ¹²¹. « Il ne reste plus qu'à nous frapper et à nous faire mourir », écrivait le P. Végreville à la fin de cette douloureuse séance ¹²².

Dans la soirée, les Pères reçurent, grâce à la complaisance d'un messager venant du camp de Poundmaker, une longue lettre du P. Louis Cochin, prisonnier des Cris et des Assiniboines ¹²³, qui confirmait avec d'amples détails la nouvelle du massacre de Frog-Lake et qui exprimait son ardent désir de mêler son sang à celui de ses frères pour la conversion des tribus infidèles.

Le surlendemain, 3 mai, vers six heures du soir, la maison du P. Moulin fut cernée par une bande de Sioux armés de fusils, qui se mirent à exécuter une danse infernale en l'accompagnant de cris et de hurlements. Les Sœurs, à peine remises de l'émotion causée par la lettre du P. Cochin, crurent le moment arrivé de renouveler le sacrifice de leur vie. « Chacune de nous, écrivaient-elles, crut sa dernière heure arrivée, d'autant plus que la bonne franciscaine qui avait déjà passé bien des années dans le Nord-Ouest vint nous dire: « Nous avons tout juste le temps de faire notre acte de contrition. C'est ainsi que les sauvages chantent quand ils viennent dans les maisons pour tuer les gens. » Notre frayeur était au comble lorsque Basile, le jeune Cris attaché à la mission de Saint-Laurent, monta avec une charge de bois. Sa figure souriante nous rassura, et nous le fûmes davantage quand il nous dit: « N'ayez pas peur; c'est parce que les Sioux sont contents qu'ils chantent de même. » En effet quelques poignées de tabac distribuées par les Pères suffirent pour les contenter et les faire se disperser ¹²⁴. »

Le lendemain, 4 mai, on vint chercher le P. Fourmond pour le conduire à la salle du conseil dans le magasin Walter et Baker, afin qu'il

¹²¹ Lettre du P. Moulin, 7 juillet 1885; Lettre du P. Fourmond aux *Missions catholiques*, Saint-Laurent, 10 mars 1886.

¹²² Journal du P. Végreville, O. M. I.

¹²³ *Missionnaire et Indiens*, par le P. Louis COCHIN, O. M. I. (Canadian North-West Historical Society Publications, Volume I, Fascicule II, page 16).

¹²⁴ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 9.

défende la cause de la religion. Quelques Métis refusaient de croire aux divagations politico-religieuses de Riel. « Je ne suis pas capable de discuter avec toi, lui disait l'un d'eux, parce que, moi, je suis un ignorant, et toi, tu es un homme instruit. Mais qu'on charge le P. Fourmond de parler à notre place et il te convaincra de la justesse de notre cause. » Riel se rendit à la requête de ces récalcitrants et le missionnaire traversa la rivière pour faire face au démagogue ¹²⁵.

Le Père mit tout son cœur et toute son éloquence pour secouer ces âmes engourdies et leur rappeler les devoirs que leur imposaient la foi de leur baptême et la fidélité qu'ils devaient à leur Dieu et à leur reine. Voyant qu'il perdait du terrain par suite du réveil des sentiments religieux, Riel sursauta et figea son auditoire par les éclairs de ses yeux de maniaque. « Comment ces pauvres gens, s'écria-t-il, que vous essayez de tromper et d'aveugler sur ma mission divine, peuvent-ils se fier un moment à vous quand ils ont devant eux la preuve que vous êtes un traître indigne de leur confiance? Comment osez-vous prétendre que c'est pour eux un crime de prendre les armes contre un tyran pour la défense de leurs droits? » Le P. Fourmond répliqua: « Oui, je l'ai souvent dit et je le répète encore ici devant vous et devant ce peuple égaré que vous conduisez à la ruine, au désespoir et à la mort: C'est un crime de prendre les armes contre les autorités constituées; c'est un crime de lever l'étendard de la révolte. Dieu proclame un devoir pour tout chrétien de rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Riel, furieux, s'emporta: « Oui, rendez à Dieu gloire, honneur et adoration, mais aux tyrans du monde rendez ce qui leur revient, lancez-leur à la face cette autorité qu'ils ont usurpée; faites-les dégringoler de leur piédestal. Voilà les ordres de Dieu. Écoutez donc ce prêtre qui ose vous faire un crime de vous soumettre à ma direction quand j'accomplis une mission divine, ce prêtre qui a l'audace de donner le nom de rébellion à votre soulèvement pour une cause sacrée, une cause ordonnée et dirigée par Dieu, la cause de votre pays natal qui gît sanglant et abattu sous les pieds des tyrans, la cause sacrée de la liberté, de l'existence et des droits de vos femmes et de vos enfants pour tous les siècles à venir ¹²⁶. »

¹²⁵ Journal du P. Végreville, O. M. I.

¹²⁶ *Trials in connection with the Rebellion*, 1885, p. 396.

Le missionnaire essaya de resaisir ses auditeurs vivement émus par les envolées oratoires de leur chef; il n'y réussit qu'à moitié. Cependant un moment, il crut sentir leurs cœurs vibrer à l'unisson du sien et il voulut en profiter pour les arracher à la domination de Riel. « Maintenant, leur dit-il, on désigne notre sainte mère l'Église sous le nom de « Vieille Romaine »; on croit nous humilier et humilier l'Église. L'Église romaine, en effet, est bien vieille et elle vieillira autant que le monde. Soyons fiers de cette glorieuse mère et de nos ancêtres et crions ensemble: « Vive la Vieille Romaine! » Mais cet appel passionné resta sans écho. Le regard de Riel glaçait la foule: les Métis le craignaient et on se redoutait mutuellement. Quelques voix exprimèrent bien timidement leur profession de foi; Riguidel, un des serviteurs de la mission, et sa femme métisse le firent avec trop de force et d'enthousiasme. Le chef s'en offusqua et jura de se venger de cet audacieux en le mettant à la première ligne sur le champ de bataille. Riguidel pourtant n'attendit pas l'exécution de cette sentence; le lendemain il prenait la fuite accompagné d'une sentinelle qui montait la garde sur le chemin de Winnipeg ¹²⁷.

Dans cette séance du conseil, le sort de Saint-Laurent fut également mis en jeu. Quelques personnes, que le P. Fourmond avait comblées de bienfaits et dont les enfants avaient été gardés gratuitement et pensionnés à l'école depuis le commencement de l'année scolaire, osèrent proposer au gouvernement provisoire qu'on brûlât l'église et le couvent de Saint-Laurent ¹²⁸. Il se trouva un Métis assez courageux pour protester en pleine assemblée et pour flétrir cette mesure inique. Il jura que jamais, il ne permettrait l'exécution de ce sacrilège, dût-il lui en coûter la vie. D'autres voix indignées se joignirent à la sienne et personne n'osa passer outre ¹²⁹.

Les harangues du P. Fourmond et l'opposition de ces quelques personnes ne firent qu'irriter davantage le chef métis qui n'admettait pas la contradiction. Il donna l'ordre de faire venir à Saint-Antoine-de-Padoue le P. Touze qui jusqu'à cette époque était resté libre dans sa

¹²⁷ Rapport de M^{gr} Grandin au Supérieur général des Oblats de Marie-Immaculée (*Missions... des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, tome 24, p. 18-19); Journal du P. Végreville, O. M. I.

¹²⁸ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 15.

¹²⁹ Lettre du P. Fourmond (*Annales de la Propagation de la Foi*, tome LXV, page 379); Rapport de M^{gr} Grandin au Supérieur général des Oblats de Marie-Immaculée (*Missions... des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, tome 24, p. 18).

mission de Duck-Lake. Le Père Fourmond alla le chercher. « Ce jeune Père arriva tout heureux pour partager les dangers et les inquiétudes de la petite communauté des Oblats de Saint-Antoine, laquelle compta dès lors cinq membres. « Cela m'est égal maintenant, s'écria-t-il en entrant. S'il faut mourir, au moins nous mourrons tous ensemble ¹³⁰. »

La journée du 4 mai se termina par un autre pénible incident. Tard dans la soirée, Riel se présenta au presbytère de Saint-Antoine accompagné de Damase Carrière. Il venait annoncer que le conseil l'avait désigné pour diriger les Pères dans tout ce qui regardait la religion. Le P. Moulin répondit: « Nous ne prendrons jamais comme directeur spirituel un apostat ¹³¹. » Tous les autres proclamèrent qu'ils ne reconnaissaient d'autre direction que celle qui venait de M^{sr} Grandin. « Il n'y a qu'une manière pour vous de devenir notre directeur spirituel, ajouta le P. Fourmond, c'est de nous fusiller. Vous pourrez alors disposer de nos cadavres comme vous l'entendrez ¹³². » Le chef, d'un petit air câlin, exprima l'espoir que, dans ce beau mois de mai, la Sainte Vierge réussirait à les convertir et à leur faire connaître sa mission divine ¹³³. À quoi on répliqua: « Nous nous faisons gloire de servir la Vieille Romaine et nous n'avons aucune envie de changer nos croyances. »

Riel, furieux, jeta un nouvel interdit sur la maison des missionnaires. Il défendit aux gens, sous peine d'emprisonnement, de s'y rendre. La famille Lépine qui, depuis le 20 avril, fournissait des œufs et du lait aux Sœurs, dut cesser de le faire et partir pour le camp. Malgré tout, quelques Métis bravaient la peur et venaient en cachette assister à la messe. La plupart, du reste, se montraient respectueux pour les missionnaires et les religieuses. Les Indiens eux-mêmes leur donnèrent, en maintes circonstances, des marques non équivoques de leur estime. S'ils commirent parfois des actes regrettables, on doit les imputer aux meneurs qui abusaient de leur crédulité ¹³⁴.

¹³⁰ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 9.

¹³¹ Lettre du P. Moulin, 7 juillet 1885.

¹³² *Epitomé des documents parlementaires relatifs à la Rébellion*, p. 153.

¹³³ Lettre du P. Moulin, 7 juillet 1885.

¹³⁴ Après avoir pris connaissance de ces deux derniers chapitres et du suivant, le lecteur saura quel cas il doit faire d'assertions comme celle-ci: « Quant aux Sœurs, personne parmi les insurgés ne peut affirmer avec certitude si elles étaient au presbytère [de Saint-Antoine] ou non » (*Histoire de la Nation métisse*, par A.-H. DE TRÉMAUDAN, p. 414).

VI. — ENTRE DEUX FEUX.

(5 mai - 12 mai 1885)

À mesure que les troupes régulières approchaient, l'inquiétude et le découragement s'emparaient des Métis ¹³⁵. Ceux-ci souffraient, à la veille du combat, de ne pouvoir se confesser et recevoir les encouragements du missionnaire. « Quand ils voulaient aller à l'église pour recevoir les sacrements avant la bataille, Riel, redoutant l'influence du prêtre, leur disait qu'il avait le pouvoir d'administrer les sacrements. Un pauvre homme le supplia d'être autorisé à aller à l'église, disant qu'il ne pouvait affronter la mort sans préparation; Riel lui dit: « Je te promets solennellement que pas un de tes cheveux ne sera touché dans la bataille ¹³⁶. » « Si on avait eu, disait José Arcand, un confesseur, un prêtre pour nous dire: « Vous faites bien. Battez-vous », et si Riel n'avait pas parlé de religion, les blancs auraient vu bien d'autres choses; ils auraient vu de méchants petits loups ¹³⁷. »

Les nombreux incendies qui se rapprochaient de plus en plus indiquaient l'avance rapide de l'armée canadienne. En attendant le choc qui ne devait pas tarder, les Métis et les Indiens déployaient une activité fébrile pour mettre Batoche en état de défense. À l'orée du bois, ils creusaient de profondes tranchées si bien camouflées qu'elles ne pouvaient être découvertes à l'œil nu. On voyait des bandes d'Indiens passer et repasser devant la mission d'un air affairé. Le soir du 8 mai, ils revinrent avec la nouvelle que l'armée canadienne était presque rendue à Saint-Antoine et qu'il fallait s'attendre à une attaque le lendemain ¹³⁸.

« Le 9 mai, lit-on dans le journal des Sœurs, nous allions faire notre promenade habituelle pendant le déjeuner des Pères, quand le P. Fourmond nous arrêta au passage en disant: « Eh bien! êtes-vous prêtes à partir? Voilà le steamboat qui vient nous chercher tous. — Mais pour aller où, mon Père? demandâmes-nous. — À Winnipeg, je suppose; mais il faut déjeuner auparavant et aller ramasser nos effets. » Tout cela était dit avec le plus grand sérieux; mais nous comprîmes bientôt que

¹³⁵ Journal du P. Végreville, O. M. I.

¹³⁶ Mémoire de Philippe Garnot.

¹³⁷ Rapport de M. l'abbé Cloutier à M^{sr} Taché, O. M. I.

¹³⁸ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 9.

c'était une petite plaisanterie du bon Père. » En effet, en descendant dans le jardin elles virent un bateau à vapeur qui avait jeté l'ancre presque en face de la mission, le pont tout entouré d'un solide rempart de planches doublé de sacs de farine. Au bout d'une heure ses sifflements prolongés, salués par une grêle de balles de la part des Métis, annoncèrent qu'il allait essayer de descendre le fleuve. Mais, arrêté dans sa marche par le câble d'acier du bac, il échoua sur un banc de sable.

De tous côtés, les soldats commençaient à arriver et à se ranger en ordre de bataille face à la mission, tandis que les Métis se retranchaient à la lisière du bois qui borde le plateau. Le moment décisif approchait. Les Pères et les religieuses récitèrent en commun le chapelet, les litanies de la Sainte Vierge, de saint Joseph et du Sacré-Cœur.

Vers huit heures les combattants commencèrent à échanger les premiers coups de feu. La mission offrait une magnifique cible à l'artillerie. Les Pères demandèrent au P. Moulin d'arborer le drapeau blanc sur la maison; mais celui-ci croyait cette précaution inutile à cause du voisinage de l'église. Il eut tort. Peu après, à deux reprises différentes, une violente pluie de balles provenant de la mitrailleuse Gatling vint s'abattre sur un coin du presbytère, faisant tomber le crépi du mur sur les têtes. Le P. Moulin, une guenille blanche à la main, sortit avec un autre Père pour faire des signaux aux canonniers. Heureusement, les soldats le virent et arrêterent le feu. Une voix cria: « Venez en bas, mes Mères. Il est temps de se montrer. » Tout le monde sortit donc sur le pas de la porte. Le général arriva bientôt accompagné de plusieurs officiers. En voyant des prêtres et des Sœurs à pareille heure en un tel lieu, il se confondait en excuses: « Avons-nous blessé quelqu'un? Pourquoi n'avez-vous pas arboré le drapeau blanc? Comment se fait-il qu'on vous ait abandonné dans une position si dangereuse? » Après avoir exprimé son regret d'avoir involontairement causé cet émoi, il promit que la chose ne se renouvèlerait plus. Puis ayant serré la main à tous, il s'éloigna ¹³⁹.

Quelques heures après le commencement de la bataille, le général Middleton envoya demander au P. Moulin l'autorisation de porter ses blessés à l'église pour les premiers pansements et en même temps fit prier les religieuses de vouloir bien prêter leur concours au chirurgien. Quel-

¹³⁹ *Ibidem*, p. 10.

ques-unes d'entre elles se rendirent à l'église, après avoir mis à la disposition du médecin les couvertures, le linge et tout le matériel dont elles pouvaient disposer. « Des chirurgiens habiles extrayèrent (*sic*) les balles et pansèrent les plaies de sorte qu'il ne resta pas beaucoup à faire aux Sœurs de Charité improvisées; mais les pauvres blessés parurent tout heureux de notre présence. Un jeune Canadien français qui avait reçu des blessures aux deux jambes (il est mort peu de jours après) ne se lassait pas de s'écrier: « Des Sœurs ici! comme cela fait du bien de les voir! Comme elles sont bonnes! » Bientôt les brancardiers apportèrent un officier supérieur, assez gravement blessé. Il nous aperçut tout de suite en franchissant le seuil de l'église et il murmura faiblement: « Une Sœur! une Sœur! » en nous faisant signe d'approcher. Il tenait ses scapulaires entre ses mains crispées par la douleur, et, quand on lui apprit que sa blessure ne serait pas mortelle, il dit d'une voix émue: « Ah! ce sont les prières que l'on fait pour moi qui m'ont sauvé ¹⁴⁰. » Aussitôt le pansement terminé, chaque blessé était immédiatement dirigé vers le camp. L'endroit se trouvant trop exposé, l'ordre arriva vers deux heures d'abandonner ce poste de secours ¹⁴¹.

L'église et le presbytère masquaient les mouvements des Métis. Le général aurait bien voulu se débarrasser de ce gênant obstacle. Il proposa de transporter ses habitants en lieu sûr et de mettre le feu aux bâtisses. Le missionnaire se récria: détruire cette église qu'il avait construite au prix de tant de sacrifices? Pouvait-on y songer? « Vous n'y perdrez rien, répétait le général; le gouvernement vous dédommagera de votre perte. » Le P. Moulin ne voulait pas entendre raison; pour lui, « un tiens vaut mieux que deux tu l'auras ». Devant cette ténacité de vieux lutteur breton, le chef militaire dut capituler et renoncer au projet qu'il chérissait tant. Certains officiers, dit-on, ne lui pardonnèrent pas cet acte de condescendance ¹⁴².

Durant toute l'après-midi le tir ne cessa pas; le canon fit trembler la maison une vingtaine de fois; mais les Canadiens, le plus souvent, se battaient contre un ennemi invisible, car les Métis étaient dissimulés

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 11; Major BOULTON, *Reminiscences of the North-West Rebellions*, p. 261.

¹⁴¹ Rapport sur la Répression de l'Insurrection, p. 365.

¹⁴² *Missions . . . des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, tome 24, p. 25.

dans les halliers ou cachés dans leurs tranchées. Ce fut bien pis quand ceux-ci, profitant d'un bon vent, mirent le feu aux taillis afin d'aveugler leurs ennemis. Selon le désir du P. Moulin, les religieuses donnèrent à manger à un bon nombre de soldats qui payèrent généreusement la bouchée de pain sec et la gorgée de thé noir qu'ils reçurent ¹⁴³.

Vers huit heures et demie, les troupes, après avoir conquis au prix de lourds sacrifices le sommet de la colline qui avoisine l'église, reçurent l'ordre de battre en retraite vers leur camp fortifié. Les Métis, prenant cette manœuvre pour une reculade, sortirent de leurs tranchées afin de harceler l'arrière-garde. De tous côtés, on les voyait accourir à la mission en criant victoire. Les Sioux tiraient en l'air en signe de joie ¹⁴⁴. Un grand nombre entrèrent pour demander des nouvelles des Pères et des Sœurs. Leurs premières paroles étaient: « Les Pères et les Sœurs sont-ils bien? Nous avons été bien inquiets à cause de vous autres qui avez été au milieu du danger pendant toute la journée. Il y a longtemps que nous aurions foncé sur les Canadiens si nous n'avions pas craint de vous faire mal. Mais maintenant ils sont partis. Ils en ont assez; ils ne reviendront plus. » Les Indiens surtout se montraient très aimables.

Gabriel Dumont arriva à son tour criant et gesticulant comme un énergumène: « Il y a ici des blessés. Ne les cachez pas. Vous nous trigandez toujours. » « Cherchez vous-même », lui répliqua le P. Fourmond avec calme. Deux hommes, sur son ordre, firent une rapide visite de la maison en compagnie du P. Moulin; ils ne découvrirent rien d'anormal. Dumont n'était pas satisfait: « Il y a des blessés ici, dit-il, et je les trouverai bien. » Il procéda lui-même à une inspection, précédé du P. Végreville. Celui-ci ouvrit une porte, puis une autre, et Gabriel put constater *de visu* qu'il n'y avait rien dans les trois appartements du rez-de-chaussée. On monta au premier étage où se trouvaient les Sœurs. Celles-ci étaient dans l'inquiétude ne sachant rien de ce qui se passait en bas. « Un grand vacarme se faisait entendre au rez-de-chaussée, écrivaient-elles, avec une clameur de voix menaçantes, parmi lesquelles nous pouvions distinguer les accents peu harmonieux des Sauvages. Chacune crut sa dernière heure venue, et, nous rapprochant le plus possible les unes des

¹⁴³ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 11.

¹⁴⁴ Journal du P. Végreville, O. M. I.

autres, nous nous disposâmes à mourir, si telle était la volonté de Dieu. Des pas précipités se firent entendre dans l'escalier et le P. Végreville cria en faisant entrer Gabriel Dumont, Johnie Ross et un autre homme: « N'ayez pas peur, mes Mères; on vient seulement chercher les blessés canadiens que l'on croit cachés ici. Maintenant, les hommes, puisque vous ne voulez pas croire à notre parole, regardez partout et vous verrez qu'il n'y a personne ici excepté les Sœurs. » Les Métis cherchèrent dans la chambre tout en disant: « Mes Sœurs, n'ayez pas peur; personne ne vous veut de mal à vous autres. » Puis ils partirent ¹⁴⁵. » Ils allèrent faire une visite au grenier, où logeait la tertiaire franciscaine, le parcourant d'un bout à l'autre, fouillant tous les recoins. « Combien y a-t-il de soldats ici? » demanda ironiquement le P. Végreville. « Il n'y en a pas. Ha! ha! Je le disais bien qu'il n'y en avait pas ¹⁴⁶. »

Revenu au rez-de-chaussée, le dos tourné à la porte du pignon, Gabriel continuait ses invectives et ses reproches. « Doucement, Gabriel, doucement », lui disaient les Métis; mais ni leurs remontrances ni celles des missionnaires ne réussissaient à le calmer.

D'un bond, un vieil Indien s'avance. C'est Seswepew, un sorcier redouté. Svelte, grand, bien qu'un peu voûté sous le poids de ses soixante-dix hivers, ses petits-yeux méchants lancent des éclairs. Un rictus satanique donne un aspect repoussant à cette physionomie déjà enlaidie par un nez busqué, affreusement mutilé sous la dent d'un ennemi et recouvert à son extrémité d'une rondelle de parchemin. D'un geste brusque, il dégaine sa dague, l'applique sur la poitrine de Gabriel et, d'une voix tonnante, lui crie dans son idiome: « Tu veux faire peur aux hommes de la prière; moi, à mon tour, je vais te faire peur. » Gabriel recule; mais la lame aiguisée de la dague le poursuit. Pas à pas le chef avance à mesure que l'adjudant général se rapproche de la porte, et la voix de plus en plus menaçante lui lance une seconde, une troisième fois sa terrible apostrophe. Gabriel, tout blême, arrive enfin à reculer à la porte entr'ouverte et, d'un bond, sort et prend la fuite ¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 11.

¹⁴⁶ *Monographie des Cris*, par le P. VÉGREVILLE, p. 60 (Archives de la Maison provinciale des Oblats de Marie-Immaculée, Edmonton, D, VI, Rébellion).

¹⁴⁷ *Codex historicus* de Saint-Laurent, p. 68; Lettre du F. Piquet, 19 juin 1885; *Monographie des Cris*, par le P. VÉGREVILLE, p. 60; Journal du P. Végreville, O.M.I.; Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 12.

Les Indiens et les Métis restèrent encore quelque temps à la mission, puis ils se dispersèrent sur le champ de bataille en quête de butin abandonné. Le P. Fourmond monta une dernière fois au premier étage pour rassurer les Sœurs. « Dans une journée de transes perpétuelles comme aujourd'hui, dit-il, on peut mériter autant pour le ciel que pendant une année entière en temps ordinaire. » On se coucha tard et l'on dormit peu. Les coups de fusil ne cessèrent et le calme ne revint qu'à trois heures du matin ¹⁴⁸.

Le lendemain, dimanche, 10 mai, les missionnaires commencèrent à célébrer la messe à cinq heures du matin. Le P. Touze cependant n'eut pas le temps de monter à l'autel avant le commencement de la bataille ¹⁴⁹. Les deux armées étaient en présence de chaque côté de la mission: les Métis, à droite, et les Canadiens, à gauche. Les balles commencèrent à siffler autour de la maison; plusieurs montèrent au grenier. Les Pères se croyaient plus en sûreté au rez-de-chaussée que les religieuses ne l'étaient aux étages supérieurs; ils invitèrent donc celles-ci à descendre. Mais elles étaient à peine rendues qu'une balle transperça la muraille et qu'une autre brisa une vitre dans la salle des Pères. Les Sœurs préférèrent donc remonter chez elles, évitant de se tenir trop près des huit fenêtres de leur chambre.

Le soir, à l'heure où les religieuses prenaient leur récréation après le souper, une balle vint frapper la muraille tout près d'elles et fit tomber sur leurs têtes une pluie de débris. Les missionnaires s'en émurent et se mirent en mesure de barricader toutes les fenêtres de cet étage au moyen de caisses, de malles, de matelas, de planches, etc. Les Sœurs durent dès lors vivre dans une salle obscurcie, mal aérée, et surchauffée par le fourneau de la cuisine ¹⁵⁰.

Vers huit heures du soir, le combat cessa; Métis et Indiens se réunirent à la mission pour conter leurs exploits et avoir des nouvelles de la communauté.

Le lendemain, après la dernière messe, un des Pères récita les litanies des rogations. Tout étant encore tranquille, les missionnaires se hâtèrent

¹⁴⁸ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 12.

¹⁴⁹ Journal du P. Végreville, O. M. I. Par inadvertance, les Sœurs disent qu'elles assistèrent ce jour-là à quatre messes comme d'habitude. Le P. Végreville est catégorique: « Le P. Touze ne dit pas la messe. »

¹⁵⁰ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 12.

de puiser de l'eau au puits et de rentrer le bois de chauffage pour la journée. Basile crut même qu'il pourrait aller chercher les vaches, mais il se hâta de revenir pour se mettre à couvert des balles. Les Canadiens commençaient à cerner la maison, à s'embusquer jusque sous les fenêtres, à creuser des tranchées dans le jardin. Deux ou trois s'étaient fait un abri au milieu du tas de bois.

« Après le déjeuner, rapporte le Journal des Sœurs, le bon Père Moulin monta un instant au grenier. En redescendant, il nous dit en riant : « J'ai reçu une balle. » Croyant à une plaisanterie de sa part, nous n'y fîmes pas attention ; mais, un instant après, le P. Touze monta chercher de la charpie, du linge et de l'arnica et il nous apprit que le P. Moulin avait reçu une balle dans la cuisse ¹⁵¹. Nous fîmes à la hâte un drapeau blanc avec une croix rouge des deux côtés. Le P. Fourmond l'agita longtemps d'une de nos fenêtres, mais en vain. Alors il sortit et se mit entre les deux feux ; cette fois il réussit à attirer l'attention des combattants. La bataille cessa pendant que les Canadiens envoyaient leurs brancardiers emporter le P. Moulin qui riait toujours de sa blessure ¹⁵². »

Un chirurgien, un infirmier et deux brancardiers volontaires avaient réussi à parvenir sains et saufs à la mission. Après les premiers pansements le P. Moulin fut transporté à l'ambulance. Le trajet ne se fit pas sans risque. Il fallait marcher droit et l'état du blessé ne permettait pas d'accélérer le pas. Étonnés tout d'abord, les Métis avaient cessé le feu ; mais, au bout d'un instant, la fusillade reprit de plus belle. La Providence veillait : ni le blessé ni ses charitables infirmiers ne reçurent la moindre égratignure ¹⁵³.

¹⁵¹ Voici comment l'incident est raconté dans l'*Appendice de l'Histoire de la Nation métisse*, par A.-H. DE TRÉMAUDAN, afin sans doute de noircir la réputation du P. Moulin, le grand bienfaiteur de Batoche : « C'est en s'entretenant avec eux [les soldats fédéraux] que le P. Moulin reçut une balle. Il était à quelques pas de son perron, parmi les soldats qui faisaient hâtivement un abri de bois de chauffage. Des insurgés l'observaient d'une coulée qui passe au pied du cimetière. Un Indien cris du nom de Wakawokan qui était avec eux lui tira une balle dans la jambe. Comme ses compagnons lui reprochaient son acte, Wakawokan répondit : « Le petit Père n'a pas d'affaire à aider les soldats. » Voilà la légende. Combien différente est la réalité. Outre le récit des Sœurs, nous avons le témoignage du P. Moulin lui-même (lettre du 7 juillet 1885 : « Le lundi, 11 mai, je fus atteint d'une balle, dans le grenier ; c'était à la cuisse. » Nous avons aussi à l'appui le Journal du P. Végreville : « 8 heures. Une petite balle lancée par les Métis, manque les Polices, entre par la fenêtre ouverte du grenier et frappe le P. Moulin à la cuisse, sans atteindre l'os. »

¹⁵² Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 12.

¹⁵³ Rapport sur la Répression de l'Insurrection, p. 330.

Le général Middleton, mis au courant de l'accident, vint, quelques minutes après trois heures, exprimer ses regrets aux missionnaires et les rassurer sur l'état du malade. Il annonçait aussi d'heureuses nouvelles: presque tout le bas-fond de Batoche était occupé par les troupes régulières, et la plupart des Métis avaient traversé la Saskatchewan pour se retirer dans les bois ¹⁵⁴. Pendant ce temps les missionnaires eurent quelques heures de répit et de calme relatif. Mais, vers l'heure du souper, les Sioux se montrèrent à leur poste favori, près du cimetière, pour guetter le retour des soldats. Alors la mission se trouva de nouveau au centre de la bataille. Les balles pleuvaient dans le grenier; quelques-unes entrèrent chez les Pères et une autre fit un grand trou dans la chambre des religieuses. Cela dura jusqu'à neuf heures du soir. Alors il se fit un profond silence autour de la mission. Les Pères envoyèrent dire aux Sœurs de profiter de cette accalmie pour sortir quelques instants dans le jardin. Les Pères s'occupèrent de s'approvisionner d'eau, car depuis trois jours les Métis et les Indiens entouraient ordinairement le puits de la mission. Une demi-douzaine d'Indiens, assis sur le tas de bois, paraissaient tout tristes et abattus à la fin de cette journée de lutte.

Après une nuit de tranquillité, les missionnaires se trouvèrent pendant toute la matinée dans un calme et un silence impressionnants. Ils auraient cru la lutte terminée s'ils n'avaient eu constamment devant les yeux la ligne de sentinelles qui s'étendait jusqu'au chemin des buttes de Minatsinas. Ce n'était que le calme plat précurseur de la tempête. Dans l'après-midi, les Indiens et les Métis vinrent se cacher dans le petit bois tout à côté de la maison. Aussitôt la fusillade recommença, plus nourrie que jamais; le grondement du canon alternait avec le crépitement de la mitrailleuse Gatling. C'était effrayant. Les soldats, au lieu de se tenir comme les jours précédents à une distance respectueuse des Métis, s'élancèrent à l'assaut. Sous leur poussée, la scène du combat s'éloignait de plus en plus. À trois heures, la bataille faisait rage dans le champ de Xavier Batoche. Les Métis durent reculer un demi-mille vers le nord pour continuer à faire face à l'attaque. Mais leur résistance devenait de plus en plus faible; les munitions commençaient à manquer et il fallait remplacer les balles par des galets, des clous, des boutons.

¹⁵⁴ Journal du P. Végreville, O. M. I.

Vers trois heures et demie, le P. Fourmond invita tout le monde à descendre à l'oratoire domestique pour réciter le rosaire. À peine avait-on commencé les mystères glorieux que de formidables hourras annoncèrent la prise de Batoche et la délivrance des otages que Riel gardait dans une cave, plus morts que vifs. Un courrier arriva de Prince-Albert apportant des lettres pour les Sœurs, et retournait immédiatement avec un billet annonçant que tout allait bien. Les Pères profitèrent du calme pour se rendre au camp voir le P. Moulin, qu'ils trouvèrent faible et souffrant ¹⁵⁵.

Les Cris et les Sioux, effrayés de la mauvaise tournure de la bataille, prenaient à la hâte la direction de Birch-Hill où, au besoin, ils pourraient continuer quelque temps une lutte de guérillas.

Pendant une heure encore, quelques groupes isolés de Métis essayèrent de se former pour arrêter la ruée de l'armée canadienne; mais bien vite ils durent s'avouer vaincus et chercher le salut dans la fuite. Le général renonça à les poursuivre. Le clairon sonna le rassemblement et les soldats reprirent par escouades la direction du camp, précédés de leurs clairons.

Les cris de joie et les chants de victoire annonçaient aux captifs du presbytère de Saint-Antoine l'heure de la liberté si ardemment désirée.

VII. — DÉLIVRANCE ET DISPERSION.

(13 mai — 30 mai 1885)

Le lendemain, 13 mai, la tranquillité régnait autour de la mission; pas un coup de fusil n'était entendu, ni aux environs, ni au loin. Ce calme n'était troublé que par le bruit des voitures qui passaient et repassaient à la recherche des morts et des blessés. Déjà on voyait flotter le drapeau blanc sur les maisons que la mitraille ou l'incendie avaient épargnées, sur les tentes et les charrettes; les enfants eux-mêmes en tenaient à la main. Quelques Métis, portant le brassard blanc, venaient par petits groupes demander aux missionnaires de les accompagner au camp où

¹⁵⁵ Journal du P. Végreville, O. M. I.; Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 13. C'est là la première visite qu'ils firent au camp des soldats, et l'on peut voir que le motif en était fort légitime. Que penser donc de l'accusation formulée par la Société Historique Métisse, au sujet de nombreuses visites nocturnes, afin d'informer le général des faits et gestes des Métis? Pur mensonge. Du reste comment auraient-ils pu agir ainsi quand un groupe de Métis et d'Indiens guettaient leurs allées et venues, de la coulée du cimetière?

ils allaient déposer les armes ¹⁵⁶. Six fois dans la journée, le P. Végreville se rendit auprès du général dans l'intérêt de ses chers ouailles. D'autre part, les soldats au repos ne cessaient leurs allées et venues autour de la mission afin d'obtenir quelques médailles ou autres pieux souvenirs. La journée se termina par un concert donné par la musique militaire.

Le P. Touze, tout heureux d'avoir reconquis sa liberté, n'avait pas prolongé d'un jour sa vie de réclusion; il était parti le matin même du 13 mai, pour aller porter des paroles de paix et de consolation à ses gens dispersés et célébrer avec eux le grand jour de l'Ascension.

À Saint-Antoine la fête n'eut guère d'éclat: quelques Métisses seulement assistèrent à l'une ou à l'autre des messes basses. L'armée de Middleton était partie de bon matin pour Prince-Albert avec armes et bagages. Un steamboat emmenait les blessés parmi lesquels se trouvait le P. Moulin ¹⁵⁷.

Ce jour-là, les Métis tués pendant la bataille furent enterrés dans une fosse commune; le vieux Moïse Ouellette, grâce à la charité du P. Fourmond, eut le privilège d'un cercueil, tandis que les sept autres furent ensevelis dans de simples linceuls.

Dans l'après-midi, les religieuses qui, depuis leur arrivée, n'avaient eu pour lieu de promenade que les étroites limites d'un jardin, furent heureuses de profiter de leur liberté pour aller visiter le camp abandonné par les soldats. « Ils l'avaient entouré d'un rempart de terre haut de plusieurs pieds, relate le Journal des Sœurs, et ils avaient creusé un nombre prodigieux de fosses où ils se mettaient à l'abri du feu ennemi. Nous trouvâmes des trésors en fait de chaudières, de barils vides, etc.; nous emportâmes aussi une poule qui se promenait tranquillement au milieu des débris ¹⁵⁸. »

Dans la soirée, un grand nombre de femmes métisses, effrayées par les Sioux et craignant un retour offensif des forces canadiennes, vinrent se mettre sous la protection des missionnaires. Un camp se forma autour de la mission. « C'était un spectacle navrant. Quelques-unes avaient leurs vêtements en lambeaux et elles n'avaient pas de vivres. Elles avaient

¹⁵⁶ C. P. MULVANEY, *The History of the Canadian North-West Rebellion*, p. 326.

¹⁵⁷ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 14.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 14.

suivi les hommes sur le champ de bataille, par l'ordre exprès de Riel, et ce ne fut qu'au moment où l'armée canadienne se jeta sur Batoche qu'elles s'enfuirent le plus loin possible dans les bois et les marais. Dans ce terrible moment, les mères se trouvèrent séparées de leurs enfants, même des plus jeunes. Quelques petits anges se traînèrent, on ne sait comment, à une distance de plusieurs milles où on les trouva deux ou trois jours plus tard dans un état pitoyable. Plusieurs maisons avaient été brûlées par les Canadiens, et les tentes ne suffisant pas pour abriter tant de monde, non seulement les Pères leur permirent de passer la nuit dans l'église, mais ils poussèrent la charité jusqu'à mettre leur salle à la disposition de ces pauvres gens ¹⁵⁹. »

Comme toute cette population n'avait plus de vivres, le P. Végreville leur distribua les trois sacs de farine qui lui restaient. C'était juste assez pour tromper leur faim. Heureusement que trois jours plus tard un chargement assez important de provisions de bouche lui arriva par bateau de Swift-Current: quarante sacs de farine, trente-six caisses de bœuf salé, une demi-caisse de thé et deux cent quatre-vingt-dix livres de lard. *Quid inter tantos* ¹⁶⁰!

Le P. Fourmond partit à son tour le samedi, 16 mai, avec l'intention de dire la messe le lendemain chez quelqu'un de ses paroissiens et d'organiser en même temps le retour des Sœurs dans leur couvent.

Il revint à Saint-Antoine le lundi, vers onze heures du matin, accompagné de quelques braves gens qui venaient chercher les religieuses et leur petit bagage. Depuis la veille, un obstacle nouveau s'élevait entre Saint-Antoine et Saint-Laurent. La rumeur publique ayant annoncé que cinq cents Indiens de la rivière Bataille approchaient, des soldats du génie étaient venus submerger le bac, afin d'arrêter leur marche. Les voituriers du P. Fourmond, au lieu de traverser la Saskatchewan à Batoche, allaient donc être obligés de longer la rive droite jusqu'en face de Saint-Laurent, et là de transporter les bagages sur l'autre rive au moyen d'un petit canot. Les Sœurs qui, au dernier moment, avaient appris que, vu la lenteur de ce transbordement, elles seraient obligées de coucher dans une petite cabane sur le bord de la rivière, préférèrent retarder leur départ

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 14.

¹⁶⁰ Journal du P. Végreville, O. M. I.

de Saint-Antoine et demeurer une dernière nuit dans ce presbytère hospitalier; elles couchèrent sur des peaux de buffle étendues sur le plancher.

Le lendemain, le P. Fourmond arriva de bon matin, comme il l'avait promis. Les religieuses mirent leurs derniers paquets dans sa charrette et partirent à pied par une belle journée de printemps. Au début du trajet, un triste spectacle s'étalait à leurs yeux: au lieu des maisonnettes blanches, des bosquets verdoyants, des prairies émaillées de fleurs printanières, elles ne rencontrèrent tout d'abord que des arbres grillés et noircis par l'incendie, des plaines parsemées de carcasses, des maisons en partie calcinées ou même des monceaux de cendres fumant encore, là où avait régné autrefois sinon l'opulence, du moins le bien-être ¹⁶¹. « La première maison que nous vîmes intacte, lit-on dans la chronique des religieuses, fut précisément la première maison de la paroisse de Saint-Laurent. En la voyant, le P. Fourmond qui conduisait la charrette nous dit d'une voix émue: Eh bien! est-ce que je n'avais pas raison de confier ma paroisse à la Sainte Vierge? Voyez comme elle nous a bien gardés. Nous traversâmes la rivière vers cinq heures. Le Frère n'avait pu réussir à trouver les bœufs, de sorte que nous dûmes gravir la côte et faire le trajet de la mission chargées de chaudières, plats, etc. Nous trouvâmes tout chez nous comme nous l'avions laissé cinq semaines auparavant: pas un animal ne manquait au troupeau; pas une poule n'avait été prise au poulailler. Tout le monde est d'accord à voir une protection manifeste du ciel dans cette conservation de nos effets, car, sans parler des Sauvages qui ont dû passer et repasser continuellement pendant notre absence, quelques pauvres Métis égarés avaient formé de bien noirs projets contre notre mission ¹⁶². » Le P. Fourmond consigna sur son registre ce fait extraordinaire pour l'édification de la postérité: « Saint-Laurent a été miraculeusement conservé, grâce à Notre-Dame de Lourdes, à saint Joseph et à saint Laurent. Mille actions de grâces à notre auguste protectrice et à nos glorieux patrons ¹⁶³. »

Le P. Moulin arriva à Prince-Albert le dimanche, 24 mai, en bateau à vapeur. Le P. André qui n'avait comme logement qu'une salle unique ordinairement encombrée de visiteurs fut heureux d'accepter l'offre des

¹⁶¹ Journal des Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus, p. 15.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Petite Chronique de Saint-Laurent*.

religieuses qui mettaient à la disposition du blessé un parloir isolé du couvent. Lui et son fidèle serviteur, Damase, se chargèrent de donner au P. Moulin les soins nécessaires, jusqu'à son complet rétablissement.

Le P. Végreville, resté seul à la mission de Batoche, s'acquittait aussi consciencieusement que possible de la charge de nourrir les affamés que lui avait confiés le général en chef. Les vivres s'entassaient dans ses hangars pour en sortir presque aussitôt entre les mains des malheureux qui se pressaient à sa porte ¹⁶⁴.

Le 30 mai, il envoyait au général un appel éploré : « Mon hangar est vide depuis hier et tout le monde crie famine. En un mot, je me trouve avec deux ou trois fois plus de monde à nourrir qu'au commencement, parce que les familles qui avaient encore quelque chose n'ont plus rien maintenant . . . Je prévois que, avant de recevoir des provisions, un grand nombre de familles auront déjà passé plusieurs jours sans manger. Les Sauvages surtout jeûnent durement . . . Le gouvernement se propose-t-il d'envoyer immédiatement, outre la nourriture, les habits nécessaires pour tout ce monde? J'ai déjà enterré un enfant que le manque de vêtement a fait mourir; plusieurs ici sont malades et vont mourir . . . Le pays est tellement ruiné que tous les gens, même ceux qui étaient riches et à l'aise, n'ont d'espoir pour la nourriture et le vêtement que dans le gouvernement ¹⁶⁵ . . . »

Si les fonctions du P. Végreville s'étaient bornées à distribuer des secours aux malheureux, sans doute la population en détresse lui aurait gardé une profonde reconnaissance; mais il avait accepté, en outre, la charge de recevoir la soumission des révoltés; en vertu de ses fonctions de commissaire du gouvernement, il était obligé de rapporter les faits et gestes de tous les Métis qui venaient déposer les armes et, par le fait, d'exposer à la prison des gens qui n'étaient coupables que de s'être laissés entraîner. Se fiant à la parole d'honneur du général en chef, que de promesses ne fit-il pas qui n'obtinrent jamais la sanction du gouvernement

¹⁶⁴ Journal du P. Végreville, O. M. I.; Listes de redditions d'armes et de distributions de vivres (Archives de la Maison provinciale des Oblats de Marie-Immaculée, Edmonton, D, VI, Rébellion); C. P. MULVANEY, *The History of the Canadian North-West Rebellion*, p. 327.

¹⁶⁵ Lettre du P. Végreville à Middleton (Copie) (Archives de la Maison provinciale des Oblats de Marie-Immaculée, Edmonton, D, VI, Rébellion).

fédéral! Sur lui est retombé tout l'odieux de ces refus plus ou moins justifiés ¹⁶⁶.

Au mois de juillet, il quittait le district.

CONCLUSION — RUINES.

Le jour de la fête de saint Pierre et de saint Paul, M^{gr} Grandin arrivait dans la colonie de Saint-Laurent pour essayer de réparer les ruines qu'il avait en vain tenté d'empêcher.

Le dimanche suivant, il procéda solennellement à la réconciliation de l'église Saint-Antoine, profanée par les harangues blasphématoires du chef métis et transformée en un repaire de voleurs le jour où ses satellites y entassèrent le butin ravi aux petits marchands des environs.

Cette cérémonie terminait les exercices de la retraite entièrement prêchée par l'évêque. Celui-ci passait tout le reste de son temps au confessionnal pour réconcilier avec Dieu ces pauvres Métis qui, pour la plupart, étaient entrés dans la rébellion avant d'avoir accompli leur devoir pascal et qui, depuis, à cause du crime d'hérésie qu'ils avaient professé au moins extérieurement, avaient été tenus éloignés des sacrements.

Ces saints exercices de la retraite furent renouvelés, plus ou moins longuement, dans les deux autres paroisses de la colonie où le prélat se fit aider dans le ministère de la miséricorde par son grand vicaire, le P. Leduc ¹⁶⁷.

Avant de partir, il voulut leur laisser, en souvenir de leur retour à Dieu après la tourmente, une touchante amende honorable qu'ils devaient prononcer chaque année le dimanche de la Trinité et à la Saint-Pierre: « Seigneur Dieu tout-puissant, qui dans des vues de pure miséricorde avez voulu nous châtier ici-bas pour nous épargner, nous l'espérons, les peines éternelles de l'enfer, nous reconnaissons avoir mérité les châtiments que Vous nous avez infligés, nous baisons avec respect Votre main adorable qui s'est si justement appesantie sur nous. Tout en nous soumettant à Votre volonté sainte, nous Vous supplions de nous épargner désormais, de sauver ce qui reste de notre nation qui veut à tout jamais Vous être

¹⁶⁶ Lettre de M^{gr} Grandin au Supérieur général, 2 juillet 1887.

¹⁶⁷ Rapport de M^{gr} Grandin (*Missions... des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, tome 24, p. 21 et suiv.).

fidèle, Vous être d'autant plus attachée qu'elle a pu constater par la plus triste expérience qu'on ne peut s'éloigner de Vous et être heureux, qu'on ne peut Vous offenser impunément. Nous voulons désormais croire fermement et du fond du cœur toutes les vérités que Vous avez révélées et enseignées soit par la sainte Écriture, soit par Votre Église sainte et infaillible, et nous espérons que, avec Votre grâce, notre conduite répondra à notre foi. »

Après avoir passé en revue les principales de ces vérités, le saint évêque termine par cette prière: « Veuillez, ô Dieu puissant et créateur de toutes choses, avoir pour agréable cet acte de foi et de soumission à Votre parole sainte et ne pas permettre que nous nous éloignions jamais de Vous. Pardonnez nos fautes que nous regrettons et pleurons du fond du cœur, et veuillez encore nous regarder, nous, nos familles et toute notre nation, comme Vos enfants, les enfants obéissants et soumis de Votre sainte épouse, l'Église catholique, apostolique et romaine ¹⁶⁸. »

Avant de quitter ses chers frères en religion, les missionnaires Oblats de Marie-Immaculée du district de Saint-Laurent-de-Grandin, l'évêque prévoyant la pénible tâche qu'il leur restait de ramener à Dieu les récalcitrants retenus par la rancune ou la fausse honte, voulut les encourager par des paroles de sympathie sorties de son cœur paternel: « Le diocèse entier, mes bien chers Pères, et spécialement votre district et celui du Fort Pitt, a été cette année bien cruellement éprouvé par cette révolte de nos pauvres Métis et celle des Sauvages d'une partie du diocèse soulevés par un misérable que je n'ai pas besoin de nommer. C'est chez vous que le mal a commencé. Vous l'avez vu naître et grandir, et, après de vains efforts pour le conjurer, vous l'avez vu éclater. Vos cœurs de missionnaires ont dû souffrir en voyant vos chers chrétiens, d'ordinaire si respectueux et si soumis envers vous, devenir tout à coup insoumis, mépriser vos avis, les taxant même d'un sordide instinct, et, malgré vous, prendre les armes contre votre gouvernement . . .

« Heureusement, à peine avaient-ils fait le mal contre le Seigneur que le Seigneur les a frappés et guéris . . . Leur défaite, leur ruine complète leur a fait comprendre qu'on ne méprise pas le Christ du Seigneur en vain. Sa main s'est appesantie sur eux, sur la nation, sur beaucoup

¹⁶⁸ Registres de Saint-Laurent, vol. II, feuillet 7.

d'innocents qui paient pour les coupables, sur nous tous, bien chers Pères. Il n'est que trop juste que les pères paient pour les enfants coupables . . .

« En finissant, mes bien chers Pères et frères, nous ne pouvons que vous encourager à continuer avec dévouement cette vie d'abnégation que vous avez embrassée. Ne nous décourageons pas par suite des difficultés ou de l'ingratitude parfois de ceux pour lesquels nous nous dévouons; nous voyons que, après s'être révoltés contre Dieu, le Seigneur leur pardonne et les accepte de nouveau dans son intimité. Ne soyons pas plus exigeant que Lui ¹⁶⁹. »

Malgré ces encouragements, le fardeau fut trop lourd pour les épaules du P. Touze; poussé à bout par l'indifférence et l'ingratitude de son troupeau, il quitta Duck-Lake et retourna en France, découragé.

Le P. André, poursuivi par la rancune de certains politiciens qui demandaient sa tête à l'évêque, obtint d'aller travailler à Calgary avec le P. Lacombe, où il rencontra les Sœurs Fidèles Compagnes de Jésus de la mission de Saint-Laurent, qui venaient d'y établir une école et un pensionnat.

Les PP. Moulin et Fourmond restèrent fermes à leur poste tâchant de faire renaître un peu d'espoir dans le cœur de leurs Métis et de les unir pour le relèvement des ruines qui s'étaient accumulées autour d'eux.

La guerre civile avait causé dans toute la colonie une plaie profonde que les années ne parvenaient pas à cicatriser. Les secours que M^{sr} Grandin avait obtenus dans la province de Québec, les distributions de vivres et de vêtements faites par le gouvernement n'étaient que des palliatifs qui endormaient un instant le mal, sans le guérir. Les *scripts* reçus n'avaient enrichi que les spéculateurs. Le transport des marchandises ne payait plus. Afin d'avoir des semences pour leurs terres en friche, les Métis devaient promettre d'en rendre le double lors de la récolte. Beaucoup refusèrent de s'astreindre à cette condition aléatoire et onéreuse.

On n'entendait qu'une plainte d'un bout à l'autre de la colonie: « Pas d'ouvrage. Pas de *gagne*. » « Pauvres gens! s'écriait le P. Fourmond, ils ne désirent pas beaucoup l'ouvrage, ils voudraient bien « le *gagne* », l'argent, sans ouvrage ou à peu près. Voilà pourquoi ils sont

¹⁶⁹ *Ibidem*, feuillet 3.

toujours pauvres comme les bergers de Bethléem ¹⁷⁰. » Malheureusement, trop nombreux étaient ceux qui cherchaient l'oubli de leurs souffrances dans le vice et l'ivrognerie, au lieu de redoubler de ferveur et de fidélité dans leurs pratiques religieuses.

Un jour pourtant — c'était au mois de décembre 1890, — M. MacDowall, député du district, annonça que le gouvernement lui avait communiqué un plan qui allait régler la question métisse à la satisfaction de tous sans avoir recours à ces fameux *scrips* qui n'avaient arraché personne à la misère. Il avait réservé pour eux une section de terrain assez considérable qui englobait les quatre paroisses de la colonie: Saint-Laurent, Saint-Antoine, Saint-Louis et Duck-Lake, dont ils auraient, sinon la pleine propriété, du moins l'usufruit entier et exclusif. Là ils auraient leurs petites fermes, leurs pâturages communs, leurs réserves de bois, leurs églises et leurs presbytères ainsi qu'une école industrielle pour leurs enfants. Tous ces avantages ne les priveraient pas toutefois de leurs droits civils, comme les Indiens, mais, au contraire, ils pourraient administrer eux-mêmes leurs intérêts au moyen d'un conseil municipal. On leur promettait, en outre, l'usage de l'outillage agricole dont ils auraient besoin.

Les discussions commencèrent pour concilier les exigences du gouvernement avec les besoins et les droits des Métis. Tout allait bien. Mais les spéculateurs, voyant la partie perdue, firent tout en leur pouvoir pour faire échouer le projet à la réunion finale. Ils distribuèrent à profusion le rhum et le whiskey, exhortant leurs amis à réclamer à cor et à cri les *scrips*, qu'on leur devait. Ces émeutiers commencèrent par faire salle comble, puis, devançant l'heure fixée pour la réunion, les orateurs prirent la parole encourageant leurs compatriotes à se soulever contre ce projet de réserve qui les mettait au même niveau que les sauvages. Il fallait harceler le gouvernement jusqu'à ce qu'il accordât les *scrips*. La séance fut bâclée en un clin d'œil, afin de ne pas donner chance aux retardataires de voter, et le projet du gouvernement fut repoussé ¹⁷¹.

« L'avenir montrera, écrit le P. Fourmond, de quel côté étaient le droit et le bon sens. Un instant, nous avions pensé regagner la confiance

¹⁷⁰ *Codex historicus* de Saint-Laurent, p. 80.

¹⁷¹ *Petite Chronique de Saint-Laurent*, vol. 2, fol. 45; Journal de Louis Schmidt, du 20 décembre 1890 au 11 janvier 1891.

de nos chers Métis; nous voulions en faire usage pour les unir et sauvegarder leurs intérêts. Comme Notre-Seigneur Jésus-Christ dont nous sommes les humbles serviteurs, nous pouvons leur dire: « Combien de fois nous avons voulu vous réunir comme la poule réunit ses poussins sous ses ailes et vous ne l'avez pas voulu, et voilà pourquoi vos ennemis profitant de vos divisions vont vous fouler de plus en plus aux pieds ¹⁷². »

Le P. Fourmond mourut l'année suivante, miné par le chagrin et la maladie. La mission de Saint-Laurent disparut avec lui. Mais Notre-Dame de Lourdes, à qui il avait consacré ce coin de terre, n'abandonna pas son domaine et elle continue à y attirer les foules.

Batoche lui a survécu.

Jules LE CHEVALLIER, o. m. i.

¹⁷² *Petite Chronique de Saint-Laurent*, vol. 2, fol. 47, recto.

Chronique universitaire

LE R. P. SIMARD À LA SOCIÉTÉ ROYALE.

La nomination du R. P. Georges Simard comme membre de la Société royale du Canada fut accueillie avec joie et fierté par l'Université avec laquelle il s'identifie depuis plus de trente ans. Professeur d'histoire de l'Église, membre de l'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin, de la Société canadienne d'Histoire de l'Église, de la Société des Écrivains canadiens et de la Société historique d'Ottawa, dont il est le fondateur, le R. P. Simard a projeté l'éclatante lumière des principes de la philosophie, de la théologie et de l'histoire sur un grand nombre de problèmes d'intérêt général et plus particulièrement canadien-français. Universitaire de carrière, il s'est acquis l'estime et l'admiration de tous les gens cultivés, qui reconnaissent la sûreté de sa doctrine en même temps que la pureté de son style.

Ne citons que deux témoignages parmi les nombreuses louanges qui lui ont été adressées: « Peu d'écrivains auront dans ces dernières années ajouté autant que ce savant religieux à notre littérature d'idées et surtout auront donné autant à réfléchir à ceux qui pensent » (M. Ægidius Fauteux). « On est frappé du ton magistral dont se revêt sa parole, de l'envergure que prennent ses idées, ainsi que de la rare élégance avec laquelle il s'exprime » (M^{gr} L.-A. Pâquet, P. A.).

Auteur de plus d'une vingtaine de livres et brochures, et collaborateur à la plupart des publications canadiennes-françaises, soit revues ou journaux, il mérite sûrement l'honneur qui lui échoit et dont l'Université s'enorgueillit grandement.

RÉCEPTION.

À l'occasion de la Solennité de saint Joseph, fête patronale de notre institution, plusieurs représentants du corps diplomatique sont invités à

dîner, dont Son Excellence le marquis Alberto Rossi-Longhi, des dignitaires du clergé séculier et régulier, des officiers de l'armée et de l'aviation canadiennes, quelques membres de la magistrature et nombre de fonctionnaires importants de l'État. Dans son allocution, le R. P. Recteur remercie le ministre plénipotentiaire d'Italie d'avoir obtenu de son gouvernement l'*Enciclopedia Italiana*, en trente-sept volumes, pour notre bibliothèque.

NOS REPRÉSENTANTS.

Au banquet organisé par les sociétés canadiennes-françaises du diocèse en l'honneur de Son Excellence M^{gr} Alexandre Vachon, archevêque-coadjuteur d'Ottawa, les RR. PP. Joseph Hébert, recteur, F.-X. Marcotte et Henri Saint-Denis sont au nombre des convives.

POUR LA POLOGNE.

Une magnifique manifestation de sympathie envers la Pologne a lieu à l'Université. Après une allocution de bienvenue du R. P. Recteur, le R. P. Henri Matte, professeur de théologie dogmatique au Séminaire universitaire, et autrefois professeur au scolasticat des Oblats à Obra, présente un travail sur « la culture polonaise ». M. Victor Podoski, consul général de la Pologne au Canada, M. le général Joseph Haller, ministre sans portefeuille du gouvernement polonais en France, et Son Excellence M^{gr} Alexandre Vachon prennent aussi la parole. M^{lle} Marguerite Soublière, professeur de piano à notre École de Musique, joue quelques pièces de Chopin au cours de cette soirée.

AU SÉMINAIRE UNIVERSITAIRE.

Lors de la première visite de Son Excellence M^{gr} Vachon au Séminaire universitaire, le R. P. Arthur Caron, directeur des facultés ecclésiastiques, exprima les hommages du personnel enseignant, tandis que M. l'abbé Alphonse Lafrenière, au nom des étudiants, lut une adresse en latin. Puis, il y eut une dispute scolastique sur « le mode d'être du Christ dans la sainte eucharistie », par le R. F. Lucien Dozois et le R. P. Antoni Toupin.

Dans la chapelle du Séminaire universitaire se déroulait pour la première fois les cérémonies d'une ordination sacerdotale. Son Excellence

M^{sr} Louis Rhéaume, évêque de Timmins, imposait les mains à l'un de ses sujets, M. l'abbé Léonard Arsenault. Il conférait le même jour les ordres mineurs à huit clercs. Cinq autres étudiants seront élevés au sacerdoce avant la fin de l'année scolaire.

NOMINATIONS.

Ancien recteur de l'Université, Son Excellence M^{sr} Rhéaume vient de recevoir le titre d'Assistant au Trône pontifical, distinction qui comporte aussi celle de Comte romain. L'Université est heureuse d'offrir ses vives félicitations à Son Excellence.

Le Ministère de la Défense nationale a nommé le R. P. Louis Gagnon, autrefois professeur à l'Université, lieutenant honoraire d'aviation et aumônier au poste d'entraînement aérien d'Ottawa. Il a également conféré au R. P. Lorenzo Danis le grade de capitaine honoraire et d'aumônier de notre corps d'officiers de l'armée (C.O.T.C.).

L'Académie canadienne Saint-Thomas d'Aquin s'est adjoint un nouveau membre dans la personne du R. P. Arthur Caron, vice-recteur.

DÉCÈS.

Notre institution a été profondément attristée à la nouvelle de la mort de l'honorable sénateur Charles Bourgeois. Père d'un de nos anciens élèves, il était collaborateur à notre *Revue* et aussi, pendant trois ans, professeur de civisme à l'École des Sciences politiques. R. I. P.

CONFÉRENCES.

Lors d'une Journée sociale à Hull, sous les auspices des Syndicats catholiques et nationaux du diocèse, le R. P. Lorenzo Danis lit un travail sur « le juste salaire », et le R. P. Georges Simard fait une causerie à la radio, au poste CKCH, sur « la résurrection du Christ et les ouvriers ».

Le R. P. Arthur Caron, vice-recteur de l'Université, donne une conférence publique à Québec, sur « l'Église et l'État ».

À une réunion de la Société thomiste de l'Université, le R. P. Marcel Gilbert, professeur de théologie dogmatique au Scolasticat Saint-Joseph, présente une thèse sur « la constitution ontologique du Christ ».

Les membres de la Société historique d'Ottawa sont convoqués pour entendre le R. P. Georges Simard sur « l'œuvre de l'Université d'Ottawa ».

M. Stephen Pan, Ph. D., autrefois professeur de droit international au Collège Providence de l'État du Rhode-Island et maintenant secrétaire de Son Excellence M^{gr} Paul Yupin, donne une conférence sur « l'Église catholique en Chine » et montre un film sur les dégâts causés par la guerre sino-japonaise.

Sous les auspices de l'École des Sciences politiques, le R. P. Joseph Ledit, S. J., directeur des *Lettres de Rome*, comparant le communisme et le nazisme aux deux bras du démon, parle du « martyr de l'Église en Russie et en Allemagne ». À la suite de cette conférence, le R. P. Gustave Sauvé, directeur de l'École, montre un film documentaire sur la guerre d'Espagne.

Dans un numéro précédent de la *Revue*, nous avons donné les titres des causeries radiophoniques que le R. P. Georges Simard avait jusqu'alors prononcées au programme de l'Heure dominicale. Voici la suite de cette série: *Le Christ, salut de la grande famille humaine* — *Le Christ total* — *La paix du Christ* — *La concorde et le peuple canadien* — *L'éducation supérieure et nationale*.

CHEZ NOS ÉTUDIANTS.

Récemment M. René Monty, président du Conseil des Étudiants de notre institution, s'est joint aux représentants des autres universités ontariennes, qui se rendirent en délégation auprès de l'honorable L. J. Simpson, ministre de l'Instruction publique de la province d'Ontario, en vue de l'obtention de bourses d'études.

Le R. P. Lorenzo Danis et MM. Harry Beahen et René Monty sont les porte-parole de notre maison à une réunion des élèves de langue anglaise de plusieurs collèges catholiques du Québec et de l'Ontario. Cette assemblée, tenue au Collège St. Michael de Toronto, a pour fin d'organiser la section Québec-Ontario de la Canadian Federation of Catholic College and University Students, dont l'équivalent existe déjà pour les étudiants de langue française, sous le nom de Bloc universitaire.

Sous la direction artistique de M. Harry Hayes, professeur à l'Université, les étudiants de langue anglaise interprètent le drame religieux de Marcus Bach, *Within These Walls*, au Little Theatre.

L'Ensemble universitaire, qui comprend MM. Gilles Lefebvre, directeur du quatuor, et Bernard Hébert, violonistes, M. Paul Guimont, violoncelliste, et M. Jean-Paul Méthot, pianiste, donne un concert fort goûté, dans la Salle académique. L'artiste invité est M. Paul Baril, baryton, accompagné au piano par M. Wilfrid Charette, organiste de la cathédrale et directeur de la Symphonie de La Salle. Le R. P. Recteur fait une brève allocution sur l'éducation musicale.

Dans la Salle académique, la Société des Débats français présente un tournoi oratoire sur le sujet suivant: « La canalisation du Saint-Laurent serait avantageuse au pays ». Le jury, composé de MM. Rosario Cousineau, Jean Dumouchel et Auguste Vincent, accorde la palme à MM. Jacques Rinfret et Lionel Lemieux, qui soutiennent la négative contre MM. Armand Vienneau et Lucien Lafleur.

M^{lles} Rita Kennedy et Ethel Phillips, étudiantes au Collège Notre-Dame affilié à l'Université, triomphent de deux déléguées de l'Université de New-York, dans un débat public sur « The Isolationist Policy of the United States ».

Au théâtre Regent, le débat public annuel des élèves de langue anglaise porte sur le sujet suivant: « Resolved that Canada should have conscription of man-power in the present war ». MM. James Williamson et Lance Anderson, qui défendent la négative, obtiennent les suffrages des juges, M. l'abbé J. R. O'Gorman, curé de Timmins et major honoraire de l'armée, et MM. les avocats Jack Grace et Peter MacDonald, contre MM. Alexander Ferguson et Michael Anka. Les médailles, offertes par les Chevaliers de Colomb, sont décernées à MM. Ferguson et Anderson.

Le débat public annuel des élèves de langue française a lieu au théâtre Capitol et met aux prises MM. Paul Prévost et Lucien Lamoureux contre MM. Maurice Chevalier et Victor Jobin, sur la question:

« Les États-Unis devraient participer à la guerre actuelle ». Les juges, MM. Hugues Lapointe, M. P., Paul Fontaine et Robert Gauthier, accordent la victoire à la négative. MM. Lamoureux et Chevalier obtiennent les médailles données par l'Association canadienne-française d'Éducation d'Ontario aux deux meilleurs orateurs de la séance.

Après avoir triomphé des clubs locaux et des champions du Québec et des Provinces Maritimes, notre équipe de ballon au panier parvient aux séries finales pour le championnat intermédiaire du Canada; elle est défaite par un club de Niagara Falls, qui enregistre 81 points contre 80.

PUBLICATIONS SÉRIÉES.

Les volumes neuf et dix des *Publications sériees de l'Université* viennent de paraître. Ce sont *l'Argument de Prescription dans le Droit romain, en Apologétique et en Théologie dogmatique* du R. P. Jean-Léon Allie, professeur au Séminaire universitaire, et *Maux présents et Foi chrétienne* » du R. P. Georges Simard; ce dernier volume comprend seize conférences radiophoniques prononcées à l'Heure dominicale au cours de la présente année académique.

Henri SAINT-DENIS, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

FRANCIS GOYER, S. S. S. — *Sois tempérant . . . , tu seras heureux. Radio-Causeries données à l'Heure dominicale*. Québec, Secrétariat des Œuvres eucharistiques, 1940. In-12, 158 pages.

Les auditeurs du Père Goyer applaudissent la publication de ses dix premières causeries données à la radio, de septembre 1939 à février 1940.

Après avoir apprécié le souci avec lequel sa pensée, en matière de tempérance, demeure dans l'esprit de saint Thomas, donc dans le juste milieu; après avoir goûté l'élégante diction de sa parole musicale et drue, ils peuvent à loisir en savourer la moelle, en observer l'éclat, surtout en évaluer le prix. Un crayon à la fois chaud et incisif surveille les détails, fait le départ entre précepte et conseil et bannit toute tendance extrême. On saisit qu'il est tenu par une âme tout ensemble pétrie d'amour de Dieu et du prochain, désireuse de peser sur les volontés molles et de les déterminer à l'action, avertie des situations de la vertu en notre siècle et ennemie du procédé rebutant.

C'est un prêtre qui parle, et il s'adresse à ceux « que chloroforment l'amour excessif des aises et le souci fiévreux du confortable » (p. 71). Il n'ignore pas que, si pour obtenir quelque chose il doit tenter plus, il peut tout perdre en demandant trop, surtout hors du lieu sacré, loin de la chaire, au microphone où l'inflexion et la manière chuchotent à l'oreille, s'insinuent dans l'intimité de personnes isolées et étrangères aux émotions de la foule, prompts à changer de poste au moindre mot qui déplaît. L'art du prédicateur radiophonique est difficile. Il veut garder aux écoutes un auditeur que n'y retient pas le respect humain et qui, souvent, ne souffre de sermon qu'à l'église. Alors il s'introduit par douceur et cordialité, avec des phrases ni trop longues ni trop brèves pour ne pas fatiguer ni énerver, par un filet de voix qui coule sans se gonfler ni hausser le ton.

Il y a bien, à la page 71, une phrase de vingt lignes, et le souffle s'élève parfois à des allures fort oratoires. Mais l'auteur n'en disconvient pas: « artifice de langage ou de style », ou mieux, « désir souvent renouvelé [. . .] d'être agréable au souverain Seigneur et secourable au cher prochain [. . .] mettant au cœur un flot de sang plus chaud » (p. 153).

Le félicitant, nous souhaitons que soient beaucoup lues ces pages lumineuses et vives, où la vraie doctrine jaillit comme d'une source toujours fraîche.

P.-H. B.

* * *

WILFRID BOVEY. — *Canadien. Étude sur les Canadiens français*. Montréal, Éditions Albert Lévesque. In-12, 325 pages.



* * *

EMMANUEL MISTIAEN, S. J. — *La Messe dans la Vie*. 1. *De l'Introït à l'Offertoire*. Paris, Tournai, Casterman, 1937. In-12, 80 pages.

Le titre indique le sens de l'ouvrage qui contient des réflexions originales sur l'introït, le gloria, le credo et l'offertoire.

Ces considérations sont de nature à répandre dans les âmes chrétiennes une compréhension de plus en plus exacte de l'auguste mystère de nos autels, qui ne doit pas être un acte quelconque de la religion du Christ, mais un principe et un centre dont l'influence doit s'étendre jusqu'aux ramifications les plus ténues de la vie quotidienne.

L'A. aura donc eu le mérite de mettre en valeur ces vérités pratiques relatives à la sainte messe.

J.-M. B.

* * *

CHARLES CHALMETTE. — *Notre-Dame des Champs*. Paris, Beauchesne, 1939. In-12, 238 pages.

Mois de Marie pour les gens de la campagne. Chaque jour une lecture de dix minutes expose un mystère de la Vierge auquel l'auteur rattache une leçon sur un problème propre au paysan français. Le tout se termine par une résolution et une brève histoire. La doctrine est simple, sûre, exposée dans un style concis, clair, avec des expressions heureuses. L'A. a bien réalisé sa fin. Quelques modifications rendraient ce mois de Marie utilisable chez nous.

L. O.

* * *

Canon Missæ ad usum Episcoporum ac Prælatorum solemniter vel private celebrantium cui accedunt formulæ variæ a Pontificali Romano depromptæ. Editio prima Taurinensis. Taurini, Romæ, Domus Ed. Marietti, 1940. In-4, 114 paginæ.

La toilette typographique de cet ouvrage ne laisse rien à désirer. Elle est digne des autres productions liturgiques du célèbre éditeur italien. Un magnifique hors-texte représentant un christ de Guido Reni précède le canon.

L. O.

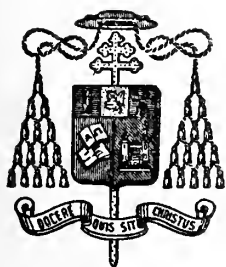
* * *

L. CARON. — *La Messe romaine*. Bruxelles, Éditions de la Cité chrétienne, 1940. In-12, 100 pages.

Ceci n'est pas de la littérature, de la spiritualité, de la liturgie, de la poésie, c'est la messe. C'est, autour de la messe, les fidèles, l'église, la campagne et la ville, le ciel, le monde. C'est la messe perçue dans son sens le plus profond et le plus sublime. Toutes les choses du monde, à commencer par nous, ne sont plus les mêmes parce qu'il y a la messe; il n'y a plus toutes ces choses, et nous, il y a d'abord la messe, et nous et toutes les choses dans la messe. — Telle est, en substance, la préface qu'inspire ce petit livre à M. l'abbé Jacques Leclercq. On ne saurait mieux dire. Pages riches de doctrine et de piété, d'inspiration et de poésie.

L. O.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.



Archevêché de Québec,
le 12 août 1940.

Très Révérend Père Recteur,

J'apprends que la Revue de l'Université d'Ottawa donnera bientôt, avec l'achèvement de ses dix années, sa quarantième livraison trimestrielle.

Témoin tout proche de ses origines, ce n'est pas sans une vive émotion que je la vois rendue à cet âge, et non sans fierté non plus pour l'Université d'Ottawa qui m'est restée si chère.

À la vérité, cette Revue, conçue avec audace comme un organe au Canada de haute doctrine, a rempli convenablement sa tâche et même au delà de ce qu'en pronostiquaient certains augures d'ailleurs très sympathiques. Dans le domaine de la théologie et de la philosophie pure, dans celui de l'histoire, de la politique, de la sociologie et de la littérature, elle aura diffusé des thèses fondamentales et fécondes, ou bien avancé des observations originales le plus propres à provoquer la réflexion des lecteurs. Aussi bien, n'a-t-elle pas fait figure de parent pauvre sur les rayons des grandes bibliothèques universitaires de Rome et d'ailleurs, où j'en ai vu moi-même avec une singulière satisfaction se ranger la série des volumes annuels.

Et j'ajouterai que le moindre de ses succès n'est peut-être point d'avoir provoqué une précieuse émulation et d'avoir contribué à relever le ton et la valeur de certaines publications déjà en cours, même d'avoir fait naître d'autres organes de pensée, qui honorent de plus en plus l'intellectualité canadienne-française et trahissent son développement plus vigoureux et son essor plus hardi.

Je suis donc particulièrement heureux, Très Révérend Père Recteur, de vous exprimer mes félicitations pour l'œuvre déjà accomplie par la Revue, et mes vœux et bénédictions sur son avenir.

Recevez mes religieux sentiments

en Notre-Seigneur et Marie Immaculée,

*+ J. M. Rougier Ord. Alléluia,
Arch. de Québec*

Au Très Révérend Père
Joseph HÉBERT, O. M. I.,
Recteur de l'Université d'Ottawa,
OTTAWA, Ontario.

Réalisations¹

Il convient en ce jour de souligner un anniversaire que nous croyons digne de mention. Au mois d'octobre prochain, notre revue universitaire, l'un des principes les plus féconds de notre rayonnement intellectuel, terminera sa dixième années d'existence.

Elle est née en janvier 1931. Autour de son berceau, il y eut des chants d'allégresse et d'espérance. « Elle sera utile chez nous; elle nous fera grand honneur à l'étranger, a-t-on écrit . . . Dès son apparition elle se place au premier rang des revues universitaires . . . (Elle) s'est rangée d'un seul coup parmi les périodiques qui font le plus honneur au Canada . . . (Son) apparition constitue chez nous un événement intellectuel de tout premier ordre . . . Revue de haute tenue littéraire et scientifique . . . Elle est à la hauteur des meilleures grandes revues du monde intellectuel catholique. »

À ces hommages d'Amérique et d'outre-mer se mêlèrent des voix discordantes: l'une parlait de feu de paille; une autre craignait que les prémices fussent trop brillantes pour la moisson; une troisième prédisait une faillite prochaine.

Or il se trouve que les pessimistes eurent tort. Notre périodique a toujours fait honneur à ses engagements; la moisson, semble-t-il, ne fut pas inférieure aux prémices; le feu allumé il y a dix ans demeure clair, vif et ardent. Reçue et appréciée dans une centaine d'universités, la Revue pénètre dans une quarantaine de pays et dans tous les continents.

Une décade est peu numériquement. Elle invite toutefois à des réflexions opportunes sur l'esprit et le caractère d'un périodique.

Née au cœur de la patrie canadienne et dans un milieu universitaire, la Revue a subi légitimement l'influence de ces conditions particulières.

¹ Extraits du discours du R. P. Joseph Hébert, O. M. I., recteur, lors de la collation des grades, le 16 juin 1940.

Un tiers des études publiées porte sur notre vie nationale; la moitié a trait à la philosophie et aux sciences ecclésiastiques; les autres sont consacrées en majeure partie au droit international, aux sciences et à la littérature.

Les questions politiques et sociales, les questions d'histoire et de littérature de notre pays sont exposées avec un juste souci d'actualité; non certes à la façon de la feuille quotidienne ou hebdomadaire, mais comme il convient au périodique trimestriel, à qui il incombe moins de raconter les événements que de présenter le sens des faits et le fruit de recherches prolongées.

À l'heure où l'on a posé le problème de la vitalité de notre constitution nationale, plusieurs collaborateurs ont exprimé judicieusement leur avis.

Vint le mouvement séparatiste; des études en ont parlé avec une singulière compétence.

Un jour où avec une violence inaccoutumée on accusa la province de Québec d'un fascisme de mauvais aloi, l'un des nôtres a répondu par un document remarqué et plein d'à-propos.

Tous nos problèmes de race, de langue et d'éducation furent tour à tour considérés.

Un grand nombre d'articles eurent trait à l'histoire de notre pays.

Notre littérature a été l'objet d'attention; signalons en particulier des études sur plusieurs livres récents.

Il y a lieu, enfin, de rappeler que bien des actualités ont été brièvement soulignées dans la Revue — encycliques, centenaires, semaines sociales, liturgiques et missiologiques, etc., — pour marquer entièrement le souci toujours en éveil de collaborer avec amplitude et profondeur à la vie nationale.

Organe d'un milieu universitaire, la Revue a ouvert largement ses pages aux sciences philosophiques et ecclésiastiques.

Parmi les études de philosophie, plusieurs se rapportent à la critique, à l'ontologie, à la psychologie, à l'éthique, à l'éducation et à l'enseignement universitaire.

Au chapitre des sciences ecclésiastiques, presque toutes les sections ont été l'objet d'études: Écriture sainte, apologétique, dogme, morale, ascétique et mystique, droit canonique, histoire, patrologie, liturgie, missiologie, action catholique.

Tel est le bilan, fort schématique, des dix premières années de la Revue de l'Université d'Ottawa. Il n'est peut-être pas inopportun de le rappeler aujourd'hui pour mieux préciser l'esprit de notre périodique et marquer le point de départ d'une nouvelle décade.

Chaque année, l'équipe des travailleurs de la première heure, légèrement diminuée par la disparition de quelques bons ouvriers, est grossie par le contingent de jeunes recrues formées selon la constitution apostolique Deus scientiarum Dominus. L'humble effort quotidien s'auréole ainsi de confiance et d'espoir.

À cette œuvre de la Revue s'en est ajoutée une autre, fruit normal de la première: les Publications sérieées de l'Université.

Fondée à l'automne de 1937, cette collection assume l'impression d'ouvrages des professeurs et des gradués, au rythme de deux ou trois volumes chaque année. En moins de trois ans, elle présente dix ouvrages; trois autres paraîtront prochainement . . .

On a bien voulu écrire récemment que cette collection se distingue par la richesse des idées, la tenue littéraire et la toilette typographique . . .

Il me plaît de dire, en terminant, que grâce pour une part à ces deux initiatives de rayonnement intellectuel, l'Université d'Ottawa a eu l'honneur d'être désignée par l'Osservatore romano, comme un centre de culture chrétienne.

Joseph HÉBERT, o. m. i.,

recteur.

Le marquis de La Galissonnière

I. — LE GOUVERNEUR GÉNÉRAL DU CANADA.

Frontenac, La Galissonnière, ce furent bien, je crois, les deux plus grands gouverneurs français du Canada. Grands par l'intelligence, la hauteur des idées, l'ampleur des conceptions. Grands surtout par l'action qu'ils exercèrent sur leurs contemporains, l'orientation qu'ils imprimèrent aux événements. Sans eux, on peut le dire hardiment, l'histoire eût été différente. Carlyle erre parfois; mais quand il nous dit de ne pas mésestimer les héros, nous ne pouvons que l'approuver.

Dans son second gouvernement, Frontenac a sauvé le Canada. Il l'a conservé à Louis XIV malgré lui. Le roi-soleil — M. de La Roncière nous l'a appris — n'avait jamais eu de goût pour la marine, encore moins pour les colonies. Colbert et Seignelay avaient voulu faire de lui un grand roi « sur la terre et sur l'onde ». Il les avait suivis . . . Eux disparus, il se désintéressa de tout ce qui n'était point politique européenne, partage ou accaparement de la Succession d'Espagne. Réduit à des forces dérisoires, Frontenac, obligé de faire la guerre, la fit victorieusement. Pour plus d'un demi-siècle le Canada resta français.

En tant que génie, La Galissonnière valait Frontenac. Il fut moins heureux. Que voulut-il? Assurer à la France la presque totalité de l'Amérique du Nord. Il échoua. Mais il avait failli réussir . . . Il aurait sans doute réussi sans une circonstance inouïe.

Roland-Michel Barrin, appelé indifféremment comte ou marquis de La Galissonnière, était né en 1693. Il avait pour père un lieutenant général des armées navales; pour mère, une Bégon, fille de l'intendant de Rochefort, sœur des deux Bégon du Canada, l'intendant et le gouverneur des Trois-Rivières. La Galissonnière, assez médiocrement doué au point de vue physique, un peu bossu, fut pourtant marin: un marin de

premier ordre, l'un des plus illustres dont la France puisse s'enorgueillir, un de ceux qui lui ont fait le plus d'honneur. En 1747, à cinquante-quatre ans, déjà pourvu du grade de capitaine de vaisseau, il fut nommé gouverneur de la Nouvelle-France. Il venait de refuser le gouvernement de Saint-Domingue. Mais le marquis de La Jonquière, gouverneur désigné du Canada, ayant été vaincu et pris au combat naval du cap Finistère, on offrit à La Galissonnière de le remplacer. Il accepta. Parce qu'il aimait les responsabilités et qu'il rêvait de desseins très vastes. Lui-même était désintéressé. Pour son pays, il nourrissait des ambitions sans bornes. Au Canada, lui semblait-il, il pourrait « tailler dans le grand ».

Il ne faut pas oublier qu'il connaissait ce pays. La plupart des gouverneurs que la France envoyait dans la colonie prenaient, en y débarquant, leur premier contact avec elle. Tel n'était pas le cas de La Galissonnière. Il y était venu huit ans auparavant, au cours d'une croisière, commandant alors le « Rubis », ce Rubis que devait rendre célèbre, tristement célèbre, l'année suivante, l'épidémie de typhus, qui survint pendant sa nouvelle traversée de France au Canada et causa la mort, déplorable, de M^{gr} de Lauberivière. De Québec, La Galissonnière était monté à Montréal. Il s'était entretenu avec l'intendant Hocquart, avec le baron de Longueuil. De botanique: c'était sa passion. Mais d'autres sujets aussi, c'est évident. Les hommes supérieurs n'ont pas besoin de beaucoup de temps pour voir, pour comprendre. Ainsi Frontenac, dès son arrivée, en 1672. Son regard d'aigle, immédiatement, avait deviné que la ville de Québec était « postée » pour « devenir la capitale d'un grand empire ». En 1739, au Canada, La Galissonnière avait certainement eu l'intuition des immenses possibilités que réservaient l'arrière-pays, l'infini des Pays d'En-Haut, l'Ouest immense. En 1747, promu gouverneur général, c'est-à-dire maître des destinées de la Nouvelle-France, il allait montrer ce qu'il entendait faire d'elle: l'étendre jusqu'aux confins des colonies anglaises et du Mexique, rendre synonymes les deux termes Nouvelle-France et Amérique du Nord.

Pourtant, il avait trouvé la colonie dans un état plutôt précaire. Les forces régulières ne dépassaient guère huit cents hommes. Louisbourg, porte du Canada, avait été pris en 1745. Le monde sauvage s'agitait. Capricieuses et intéressées, les peuplades indiennes guettaient le moindre

signe de faiblesse pour se jeter toutes ensemble sur leurs alliés de toujours. Des complots se tramaient dans l'ombre des bois. Michillimakinac et le Détroit, clefs de l'intérieur, avaient peur. Les Iroquois inquiétaient les environs de Montréal . . . La Galissonnière rétablit l'ordre, ramena la sécurité dans la vallée du Saint-Laurent, autour des postes.

Une énergie singulière animait ce corps débile. La défensive n'était pas son fait. Il lui tardait de passer à l'offensive. Le 19 septembre 1747, il avait fait son entrée à Québec. Deux mois après, il s'estimait prêt à attaquer. Mais alors lui survinrent de fâcheuses nouvelles. La cour l'invitait à modérer son ardeur: des négociations pour la paix étaient ouvertes. Tenter quoi que ce soit devenait inutile, on le lui déconseillait. La Galissonnière fut atterré. Le 6 novembre, il adressait au ministre un message chiffré où s'exhalaient les souffrances de son âme héroïque: « Vos lettres sur les traités m'ont effrayé . . . Ces lettres me lient les bras. J'aurois pu exécuter dès cet hiver quelque entreprise sur la Baie d'Hudson ou sur Chouaguen ou sur quelque autre poste . . . Je suis à plaindre d'être envoyé dans un pays rempli de braves gens que je ne puis laisser agir . . . Il seroit essentiel d'avoir toujours un gros détachement à l'Acadie . . . Si nous n'attaquons pas, on nous attaquera. »

La Galissonnière ne vivait que pour la guerre. Quoiqu'il en eût, la paix se fit, à Aix-la-Chapelle (1748). N'importe, il ne se tiendra pas pour battu. Comme jadis Louvois, il se servira de la paix, il la rendra « rongeante et envahissante ».

Du premier coup d'œil il avait discerné quelle question se posait: l'Amérique du Nord serait-elle française ou anglaise, catholique ou protestante? Il la voulait française et catholique.

Moment solennel que ce milieu du XVIII^e siècle! Entre les idées et les hommes, des luttes décisives sont sur le point de s'engager. C'est l'époque où Montesquieu publie l'*Esprit des Lois*, Rousseau, son premier *Discours*, Diderot, les tomes I et II de l'*Encyclopédie*. Une partie qui dépasse les limites de l'Amérique est en jeu. C'est de l'univers qu'il s'agit. Sera-t-il anglais ou français? Un instant la Fortune sembla hésiter. Deux hommes parurent, et les contemporains purent les croire capables de faire pencher la balance du côté de la France: Duplex aux Indes, La Galissonnière au Canada et sur mer.

La Galissonnière était un chrétien — mieux que pratiquant : il était encore rare qu'on ne le fût pas en ce temps-là — sincère et convaincu. Tout religieux qu'il fût, dans les relations internationales il ne s'embarrassait pas de scrupules de droit : il n'avait foi qu'en la force. En dépit des renonciations du traité d'Utrecht, formelles en ce qui concernait l'Acadie, tacites quant à l'Ohio, il se décida à aller de l'avant dans ces deux directions. En Acadie, par l'occupation de l'isthme, territoire contesté entre les deux couronnes. Sur l'Ohio, en ordonnant sa « reprise de possession » ! Euphémisme ou impertinence que cette « reprise de possession ». Jamais encore la France n'avait été présente officiellement, militairement, n'avait fait acte de souveraineté dans la vallée de la Belle-Rivière. Mais il n'y avait pas à tergiverser sur les moyens. Le but de La Galissonnière était clair : rejeter les Anglais au delà des Alleghanys, leur fermer tout accès vers l'intérieur du continent, assurer à Louis XV la possession entière du bassin du Mississipi.

Et puis, il dut abandonner ce qu'il avait commencé et se rembarquer pour la France en octobre 1749. La Jonquière avait rejoint son poste : ainsi qu'il le devait, il lui céda la place.

La fin de sa carrière approchait. Les honneurs lui arrivèrent, inférieurs à son mérite. Celui-ci lui valut la gloire suprême : vaincre une flotte anglaise en 1756. Il mourut la même année, à la veille, prétend-on, d'être créé maréchal de France.

En le retirant de la vie au lendemain de son triomphe, Dieu lui fut clément. Il ne vit pas — au moins de ses yeux de chair — la ruine des plans gigantesques élaborés par lui. Il quitta ce monde en victorieux, en un jour où tous les espoirs étaient encore permis. Jamais il ne s'était détaché du Canada. Au mois de décembre 1749, le roi l'avait nommé membre de la fameuse commission des limites entre la France et l'Angleterre. Les deux États essayaient alors, plus ou moins loyalement, de régler à l'amiable les différends pendants entre eux au sujet des limites de plusieurs de leurs colonies. Avant de déclarer la guerre, qui seule pouvait dénouer le conflit, on essayait, dans chaque pays, de se concilier l'opinion publique de ses propres sujets et des peuples étrangers en faisant assaut de modération, et l'on tâchait réciproquement de mettre tous les torts du

côté de l'adversaire. Ces négociations, ces travaux ne pouvaient aboutir. Prolongés jusqu'en 1755, ils ne réussirent pas.

La Jonquière n'avait pas été choisi par La Galissonnière. Il reprit néanmoins ses projets et continua sa politique. Dans une occasion significative, écrivant à M. Cornwallis, gouverneur de la Nouvelle-Écosse, il l'affirma hautement (1750). Son successeur, M. du Quesne, se proclamait l'élève de La Galissonnière. Marcher sur ses traces en tout, tel fut son programme. Avec lui, la France s'installa en maîtresse dans la vallée de l'Ohio. Il revint en 1755. Et ce fut la guerre ouverte, la lutte pour l'empire de l'Amérique. Jamais la France n'avait à ce point étonné le monde. Au début de 1758, les sauvages, observateurs attentifs, espions merveilleusement sagaces, avaient acquis la conviction que le Dieu des armées s'était prononcé et qu'il n'y avait plus qu'à aider les Français pour jeter les Anglais à la mer. Les projets de La Galissonnière se réalisaient. Le Canada triomphait: il allait devenir l'Amérique. Mais un homme se trouva en Angleterre, qui fit changer la victoire de camp: William Pitt. Le seul peut-être dans le Royaume-Uni qui se souciât de l'Amérique. La chance de l'Angleterre voulut qu'il arrivât alors au pouvoir. Et ce fut la fin du régime français . . .

II. — LA GALISSONNIÈRE INTIME.

Nous aimons à connaître les grands hommes par leurs petits côtés. Montaigne aurait-il trouvé tant de charme à Plutarque, en aurait-il fait son habituelle nourriture si celui-ci ne lui avait fait voir Alcibiade coupant la queue de son chien, ou Philopœmen allumant lui-même le feu dans une cuisine d'auberge? Il y a des heures où, comme l'Athénien qui en avait assez de toujours entendre Aristide appelé le Juste, nous en voulons un peu aux grands hommes d'être grands continuellement aux yeux de la postérité, et nous désirons savoir en quoi ils furent hommes tout simplement. La grandeur isole, éloigne. Nous avons envie de nous rapprocher d'eux, de pénétrer dans leur intimité. Pas forcément pour rabaisser ce qui est au-dessus de nous, découvrir des vulgarités, des faiblesses, voire des excuses aux nôtres. On peut fort bien n'y chercher — à la manière de Montaigne — que des exemples, le moyen plus ou moins avoué de ressembler à ceux dont il est parlé, ou de s'instruire à leur école, d'éviter

leurs fautes, de surprendre, dans leurs habitudes, le secret de leur génie, de leur vertu éminente, de leur ascendant. Demander à tel ou tel de ceux qui nous ont précédés ou vivent de notre temps, de nous servir de modèles, quoi de plus sage, à condition de bien choisir! Sans sortir du Canada, ne nous a-t-on pas appris que le Père Marquette se proposait d'imiter saint François-Xavier et M^{sr} de Lauberivière, M^{sr} de Laval? Il est manifeste qu'autant qu'ils l'avaient pu ils s'étaient renseignés sur la vie privée de leurs héros, la manière dont ils avaient organisé l'emploi de leur temps, leur façon de concevoir les relations sociales, les formes particulières de leur piété, la réponse qu'ils faisaient à maint problème d'ordre pratique qui se pose journellement, leurs goûts, leur échelle des « valeurs ».

Il n'est pas de grand homme pour son valet de chambre. C'est un proverbe. Comme tous les proverbes, il est vrai et il est faux. Le maréchal de Catinat le répétait volontiers. Cet illustre guerrier était un héros modeste. Mais l'humilité n'empêche pas le mérite. Petit à ses propres yeux, on peut être grand aux yeux des autres, même de ses proches. Montaigne croyait-il beaucoup à la vertu, à la sainteté? Quand on doute, on n'est pas sceptique à moitié. Le dicton, souvent cité par Catinat, lui a paru trop absolu. « Peu d'hommes, se contente-t-il de dire, ont été admirés par leurs domestiques. » Nous le lui accorderons. Dans cette petite troupe d'élus, nous savons pouvoir mettre M^{sr} de Lauberivière. Son premier valet de chambre, Jourdan, vieux serviteur de son père, l'avait suivi au Canada, évidemment par affection. Il en avait un autre, Besson; et quand, après sa mort, on vendit son mobilier, ce dernier, en souvenir du maître disparu, tint à acheter son bénitier et un de ses livres, la Vie de saint Vincent de Paul. Témoignages qui prouvent jusqu'à quel point le jeune évêque de Québec avait su résister à l'épreuve de l'intimité! Combien devait-il se montrer en tout, partout, digne de vénération, pour être tant aimé!

Cet examen que, sans nous prévenir, nous font subir nos inférieurs, La Galissonnière y aurait-il satisfait? Je le crois. Il était bon, « le meilleur cœur que le Seigneur ait mis sur terre », disait de lui, en 1750, quelqu'un qui le connaissait bien, M^{me} Bégon, née Élisabeth Robert de La Morandière. S'il avait été capable d'éprouver de l'orgueil, à coup sûr,

bien plus que d'être grand il aurait tiré le sien d'être bon. Ambitionnait-il jamais, au fond de lui-même, d'autre gloire que d'être bienfaisant?

Il y a beaucoup de délicatesse dans ce paragraphe d'une lettre à M. du Hamel du Monceau, inspecteur de la marine et agronome réputé. Un jeune homme, du nom de Moreau, paraît avoir été employé chez lui, à La Galissonnière, comme jardinier en chef ou surveillant de ses plantes rares. Il avait mécontenté La Galissonnière de la manière qui pouvait lui être le plus sensible. Passe encore s'il lui avait manqué de déférence: mais c'était beaucoup plus grave. « Je reviens sur le chapitre de Moreau, écrit-il, pour vous prier de le gronder très fort de son peu de respect et d'attentions pour M^{me} Aubineau que vous vous rappelez peut-être qui est notre ancienne gouvernante, que nous aimons et respectons tous et pour laquelle le bas domestique que nous avons là manque très souvent d'attentions. Vous savez combien la vieillesse est sensible, et c'est en cela qu'il est plus mal à un jeune homme comme Moreau, qui paraît avoir de bons sentiments, de ne pas aller au devant de tout ce qui peut faire plaisir à cette vertueuse personne que nous avons établie la maîtresse de la maison pendant notre absence. »

Texte édifiant, auquel sa date confère toute sa valeur: le 1^{er} septembre 1756. La Galissonnière, vainqueur des Anglais, n'avait plus deux mois à vivre. Dans cette longue lettre à M. du Hamel, qu'il n'a pu écrire de sa main, qu'il a dictée, pas un mot sur son merveilleux succès. Cette missive était la première que, depuis son retour à Toulon, il eût fait parvenir à son correspondant. Se douterait-on qu'il venait de gagner pour la France sa plus grande victoire navale du siècle? Il parle de questions de service, de cartes, de botanique — sa passion — et d'une vieille femme de charge qu'il ne voudrait point que l'on contristât. Sans rien exagérer, on a, semble-t-il, le droit de dire que la peine d'une pauvre femme l'empêchait de goûter pleinement la joie de son triomphe. Ne se sent-on pas autorisé à avancer que, son bonheur, c'était celui des autres?

M. de La Galissonnière était un homme poli. Sa politesse, la politesse du cœur, autre nom de la charité. Elle s'appliquait à « plaire à tout le monde », à épargner toute souffrance au prochain, à diminuer les inégalités nécessaires par l'égalité des égards. Condescendance et dévouement.

La Galissonnière écrivait beaucoup. « J'y passe ma vie », marquait-il à son ami M. du Hamel, le 23 mai 1756. Pourtant, il n'a laissé aucun ouvrage, tout au plus quelques rapports à l'Académie des Sciences, dont il avait été nommé associé libre en 1752. On aurait pu le faire attendre moins longtemps. C'était un savant de premier ordre. Mais il ne savait pas se faire valoir, il dédaignait les intrigues . . . Les lettres qu'il rédigeait en quantité innombrable servaient peu ou mal ses intérêts: lettres professionnelles roulant sur des difficultés du métier, lettres scientifiques, lettres de recommandation. Je ne me figure pas La Galissonnière refusant sa protection à personne. Que de jeunes gens qui sans lui n'auraient pu entrer dans la carrière de leur choix! Peu lui importait la personne ou la condition! Pour le moindre cadet, le dernier aide-chirurgien, sa plume était toujours prête.

« Répondre aux lettres conduit à la banqueroute de notre vie. » Gœthe a osé proférer cet axiome. Je préfère Emerson et son aveu touchant: « Comment puis-je lire les campagnes de Washington quand je n'ai pas répondu aux lettres de mes correspondants? » Emerson n'est-il pas ici plus humain que l'olympien Gœthe? La Galissonnière trouvait un plaisir à sa mesure dans la lecture des Mémoires de l'Académie des Sciences. Assurément, il a dû l'interrompre ou s'en priver plus d'une fois, parce que, quelque part, une lettre de lui était désirée. Peu importe par qui. Ne fût-ce que par un enfant. De Québec, il ne dédaignait pas de badiner sur le papier avec la jeune Catherine de Villebois, une petite fille de dix ans, parce qu'elle habitait Montréal et qu'elle disait l'aimer beaucoup.

C'était la petite-fille de M^{me} Bégon. Cette jolie et séduisante femme restera dans l'histoire comme la grande confidente du grand gouverneur. De vive voix elle lui disait tout ce qu'elle avait sur le cœur. Elle le conseilla souvent. Les circonstances les séparaient-ils? entre eux le commerce épistolaire ne chômaient point. Lorsque au temps de son gouvernement canadien il séjournait à Montréal, chez elle il venait finir toutes ses après-midi de cinq à sept heures. Et l'on mangeait parfois en famille, sans cérémonie. Les repas d'apparat n'avaient aucun charme pour lui. À Québec ou à Montréal, il recevait bien. Cela rentrait dans ses devoirs d'état, et il entendait les remplir tous. Un peu austère de dispositions,

il ne faisait point danser sous son toit. Libre à ses convives de chanter ou de jouer à des jeux de société.

Son meilleur plaisir, il le trouvait dans la conversation. Sans doute, il n'y en a pas qui l'ait captivé autant que celle de la spirituelle M^{me} Bégon. Passant à Rochefort, en 1750, il s'arrachait à toutes les sollicitations du monde pour lui consacrer ses soirées. Et qu'est-ce que l'on faisait jusqu'à dix ou onze heures? On causait tout bonnement. L'illustre marin se passait de dîner. Il ne voulait manger qu'une croûte de pain.

Son entretien faisait paraître les heures très courtes. Il savait en varier le ton suivant l'âge ou la qualité de ses interlocuteurs. Il plaisantait avec la petite Villebois, l'invitait à réciter des fables; il faisait si parfaitement oublier qui il était qu'elle voyait en lui un camarade, un peu plus âgé: elle était folle de « son cher marquis ». Pierre Kalm, le naturaliste suédois, espion peut-être, qui le vit au Canada en 1749, l'entendit discourir sur toutes les branches de la science. Et il avait été ravi. La Galissonnière possédait l'art de laisser les gens toujours contents de lui, parce qu'il les rendait un peu plus contents d'eux-mêmes. Kalm avait cru écouter un autre Linné. Le gouverneur général du Canada, véritable vice-roi de l'Amérique, avait mis son point d'honneur à le placer sur le même pied que lui: deux confrères en botanique avaient disserté dans les salles du château Saint-Louis.

La Galissonnière jamais ne se guindait. On aurait dit qu'il avait le scrupule de son génie, qu'il lui en coûtait d'être plus savant, plus intelligent, d'être dans une situation plus élevée que la plupart de ses contemporains. Une constante préoccupation se trahit dans l'expression de ses pensées: se diminuer. Il ressent de la joie à se ravalier au niveau de ceux qu'aurait pu offusquer son incontestable maîtrise. « Ce métier de l'artillerie a bien de l'étendue, mande-t-il à M. du Hamel, et il a des parties desquelles je n'ai pas jusqu'à présent beaucoup de connaissances » (12 mars 1745). Comme il a dû avoir l'âme heureuse de cette confession! Lui, le premier marin de son siècle, un des plus grands de tous les temps, ne balançait pas à écrire: « Notre métier est rempli d'incertitudes » (22 mai 1756). Sans relâche, jusqu'à la fin, il s'évertua à le mieux savoir. Il ne s'arrêta qu'en mourant de travailler et d'apprendre.

Humilité, modestie qui ne souffraient point d'exceptions, de « cas réservés ». Dans le cœur de La Galissonnière, pas de repli où l'amour-propre eût pu se ménager la moindre retraite. D'aucune action qui aurait pu lui attirer des louanges il ne faisait parade. Quand il ne fut plus là, alors seulement on connut que ses huit neveux, fils et filles de sa sœur, mariée à un autre La Galissonnière, ne subsistaient que des secours qu'il faisait passer à leur mère.

La Galissonnière était marié à une demoiselle de Lauzon, de la même famille que le gouverneur du Canada. Il n'en eut pas d'enfants. Quel rôle sa femme joua dans sa vie? Je l'ignore. Que fut au juste son mariage? Il ne nous l'a pas dit, tout au moins dans les écrits qui sont venus jusqu'à nous. A-t-il aimé? Fut-il aimé? Voilà ce que probablement nous ne saurons jamais. Un homme de l'étoffe de La Galissonnière a la pudeur de ses sentiments; et les secrets qu'on a voulu partager avec lui par lui sont bien gardés. Chabert était moins discret. Par suite d'allusions étranges qui lui ont échappé, il y a lieu de se demander si un des noms que notre curiosité voudrait deviner ne serait pas celui de sa belle-mère, M^{me} de La Morandière, la belle-sœur de M^{me} Bégon. Hingue de Puységault de son nom de fille.

La Galissonnière aimait son époque, il lui faisait bon visage. Un tel caractère ne boude à rien ni à personne. Les nouveautés ne l'effrayaient point. Son fidèle correspondant, M. du Hamel, collaborait à l'*Encyclopédie*. Il n'avait pas peur des « philosophes ». Sans ombre d'outrecuidance, peut-être se sentait-il de taille à leur tenir tête, comme aux Anglais.

Il demeurait, quant à lui, un catholique obéissant, un laïque très pieux. M^{me} Bégon, qui trouvait que la dévotion dans les églises froides lui était contraire, jugeait sublime celle de La Galissonnière. Pendant la semaine sainte de 1749, elle notait, avec un émerveillement quelque peu amusé, l'exemple qu'il donnait: « Notre Général ne sort pour ainsi dire point de la paroisse; il y assiste à tous les offices avec une dévotion qui en inspire beaucoup à tout le monde. Il vint ici hier après ténèbres demigélées et je crois qu'il le sera aux trois quarts aujourd'hui, car il fait un froid notable » (4 avril). Et les églises de Montréal n'étaient point chauffées!

Avons-nous réussi à montrer qu'on ne perdait point son temps à s'attarder en la compagnie de ce vraiment grand homme et qu'on n'avait qu'à y gagner? Nous étonnerons-nous qu'un an après son départ M^{me} Bégon, devenue habitante de Rochefort, en ouvrant son courrier du Canada, « de tout Montréal et beaucoup de Québec », y tenait la preuve que tous regrettaient « infiniment M. de La Galissonnière »?

Claude de BONNAULT.

BIBLIOGRAPHIE.

Sources manuscrites:

Archives de la Marine, Cⁱ 159 (dossiers Barrin de La Galissonnière).

Bibliothèque nationale:

Pièces originales, vol. 204, dossier 4520 (Barrin de La Galissonnière).

Dossiers bleus, vol. 61, dossier 1442 (*id.*).

Carrés d'Hozier, vol. 63, fol. 1-251 (*id.*).

Nouveau d'Hozier, vol. 26, dossier 539 (*id.*).

Chérin, vol. 15, dossier 306 (*id.*).

Nouvelles acquisitions françaises, 9403 (fonds Margry), fol. 10-109; 9492 (*id.*), fol. 249-271.

Archives de M. de Denainvilliers, château de Denainvilliers, par Pithiviers, Loiret (Correspondance de M. de La Galissonnière avec M. du Hamel du Monceau — Flore du Canada, composée par M. Gauthier, annotée et corrigée par M. de La Galissonnière).

Archives de la famille Lacaze, château de Montigny, par Blanquefort, Gironde (Lettres du chevalier de Talaru au chevalier de Vaudreuil, 1755-1757).

Ouvrages imprimés:

BÉGON (La correspondance de Madame), dans le *Rapport de l'archiviste de la Province de Québec pour 1934-1935*, p. 1-277, *passim*.

Biographie MICHAUD, t. XV, p. 456-457.

Bulletin des Recherches historiques. Lévis, 1931, p. 279 (Lettre de M. de La Galissonnière à M. du Hamel du Monceau).

CATHELINEAU (Emmanuel de), *Études sur Roland-Michel Barrin de La Galissonnière*, dans *Nova Francia*, vol. II, 1926-1927, p. 274-283; vol. III, 1927-1928, p. 32-37, 84-90.

DUPLAIS (L.), *Figures maritimes*, Paris, 1882-1896, 2 vol., t. I, p. 80-82.

GRANGES DE SURGÈRES (M^{ls} de), *Répertoire... de la Gazette de France...*, Paris, 1902-1906, 4 vol., t. I, col. 202.

LACOUR-GAYET (G.), *La marine militaire de la France sous le règne de Louis XV*, Paris, 1910, p. 273-297.

LE JEUNE (Louis), O. M. I., *Dictionnaire général . . . du Canada*, Ottawa, 1931, 2 vol., t. II, p. 34-36. .

Mercur de France, mai 1757, p. 189.

RAUNIE (Émile), (Recueil CLAIRAMBAULT-MAUREPAS, *Chansonnier historique du XVIII^e siècle*, p.), Paris, 1879-1889, 10 vol., t. VII, p. 264-267.

Relation du combat entre l'escadre française . . . commandée par M. de La Galissonnière . . ., Marseille, s. d. (Récit contemporain de la victoire de Minorque).

RICHER, *Les fastes de la marine française*, Paris, 1787-1788, 2 vol., t. II, p. 70-91.

STEIN (Henri), *Chronique bibliographique gâtinaise* dans les *Annales de la Société historique du Gâtinais*, 1896, p 252.

Aux origines de Hull

Le 9 février 1792, la *Gazette de Québec* publiait une proclamation « pour telles personnes qui désirent s'établir sur les terres de la Couronne dans la province du Bas-Canada . . . On fait savoir à tous les intéressés que Sa Majesté a donné au lieutenant-gouverneur . . . autorité et ordre de concéder les terres de la Couronne en cette province par patente sous le grand sceau d'icelle. »

Suivaient un grand nombre d'articles dont voici les principaux.

Chaque personne qui demandera des terres fera connaître qu'elle est en état de les cultiver et de les améliorer.

Les demandes pour des concessions seront faites par requêtes au gouverneur, au lieutenant-gouverneur ou à la personne qui aura l'administration du Gouvernement pour le temps d'alors, et lorsqu'il sera jugé à propos d'en accorder la demande, un ordre sera remis au fonctionnaire ayant les qualités requises pour l'arpentage des terres.

Cet arpentage devra être fait dans les six mois subséquents et, sur réception du plan des terres arpentées, la concession sera faite en franc et commun socage aux conditions exprimées dans les instructions royales.

Les concessionnaires respectifs prendront leurs concessions libres de rentes et d'aucuns frais, sauf tels honoraires qui sont ou pourront être demandés et reçus par les différents officiers concernés dans la passation de la patente et dans l'enregistrement d'icelle.

Et toutes personnes qui y sont intéressées prendront connaissance des différentes règles susdites et s'y conformeront en conséquence.

Donné sous mon seing et sceau au Château S.-Louis dans la ville de Québec, le septième jour de février, dans la trente-deuxième année du règne de Sa Majesté et dans l'an de Notre-Seigneur mil sept cent quatre-vingt-douze.

Alured CLARKE.

Cette proclamation marque le début d'un grand essor de colonisation qui fit jaillir ça et là, des solitudes québécoises, des établissements, des villages, des villes même que nous retrouvons aujourd'hui par toute la province. La ville florissante de Hull, située sur l'Outaoua¹, en face

¹ C'est là, croyons-nous, le vrai nom de cette rivière. Cf. *Bulletin de la Société de Géographie*, Québec, 1913, *Ottawa, ce nom*, par Benjamin SULTE.

de la capitale fédérale, doit à cette proclamation ses origines humbles et glorieuses à la fois. « Cette région de l'Outaoua supérieur, dira plus tard le fondateur de Hull, était inconnue même des gens de Montréal, et la compagnie du Nord-Ouest, qui par intérêt désirait garder cette partie du pays inhabitée, n'y recommandait aucune colonisation, cela va sans dire ². »

Les bureaucrates les plus marquants et les citoyens les plus pauvres avaient répondu à l'appel du lieutenant-gouverneur, Alured Clarke. La méthode de distribution fut vicieuse et imprévoyante: on divisa la partie inhabitée de la province en cantons et on assigna à tous les amis du Gouvernement une portion de ces terres. C'est ainsi que, le 14 octobre 1792, un certain Samuel Wilson obtenait l'autorisation d'arpenter une partie des terres de la Couronne qui serait désormais appelée « canton de Hul ³ ». Pour la première fois l'expression apparaît dans les documents.

Selon les conditions établies, Wilson devait arpenter ou faire arpenter le canton durant les six mois subséquents, puis le comité des terres de Sa Majesté en concéderait une partie, si le demandeur était reconnu apte à coloniser. Mais Wilson avait probablement jugé les terres trop éloignées et n'avait rien fait pour en obtenir la concession définitive. Le 14 mars 1794, on annulait ses droits et le canton de Hull attendait encore les défricheurs et les colons.

En 1796, Benjamin Brown, de l'État de New-York, en son nom et au nom de ses associés demande qu'on lui concède des terres dans le même canton. Il ne put rien obtenir n'ayant pas l'influence nécessaire auprès des bureaucrates du temps.

Vers cette même époque Philemon Wright, fondateur du canton de Hull, fait son entrée sur la scène de l'histoire. Né en 1760, à Woburn, dans l'État du Massachusetts, il était le troisième enfant de Thomas Wright, dont le grand-père, Deacon John, avait émigré à Boston vers l'an 1630 ⁴.

Philemon, marié à Abigail Wyman depuis 1782, vivait sur ses terres à Woburn. Il semble qu'il possédait quelque bien et comptait

² Journal de l'Assemblée législative du Bas-Canada, vol. 33, 1823-1824, App. (R).

³ Archives nationales du Canada, Série « S » Land, Hull, 1792-1824.

⁴ GARD, *The Pioneers of the Upper Ottawa* (1906), Appendice, *Généalogie de la famille Wright*; A. N. C., Série « Q », 216, II, p. 388.

parmi les citoyens marquants de l'endroit. Intéressé par la proclamation de 1792 et désireux, c'est lui qui l'affirme, de revenir sous le sceptre de son ancien souverain, il se rendit au Canada en 1795, afin d'obtenir des terres. Inconnu des fonctionnaires du Gouvernement, il ne put rien espérer et retourna sur sa ferme.

C'est par l'intermédiaire d'un certain Jonathan Fasset, que Philemon Wright reprendra le projet de fonder un établissement au Canada. Fasset avait émigré du Vermont et demeurait à Montréal. Il jouissait d'une grande influence auprès du Gouvernement canadien; au surplus, c'était un habile qui savait abuser de la crédulité des gens. Il servait d'intermédiaire entre le Gouvernement et les particuliers désireux de s'établir sur les terres de colonisation. Pour obtenir la concession d'un canton ou d'une partie de canton, il fallait présenter, avec la pétition, une liste des colons décidés à venir s'y établir. D'ordinaire un seul faisait les démarches et défrayait le coût de l'arpentage et de l'établissement; il était constitué chef de canton.

Pour se dédommager cependant, il s'appropriait la majeure partie des terres concédées à ses associés. C'est à cette condition que les pauvres gens pouvaient s'établir; aussi les chefs de canton ne manquaient pas.

Un document ⁵, daté de 1795, révèle que Fasset avait alors entre les mains les permis d'arpentage de sept cantons situés sur la rive nord de l'Outaoua; l'année suivante, il obtenait en plus la même autorisation pour le canton de Hull. Il se rendit à Québec où on l'assura qu'il acquerra lesdits cantons lorsqu'il les aura fait arpenter et aura remis la liste des gens qu'il a l'intention d'y établir.

Aussitôt, affirme-t-il, il engage un arpenteur du Vermont, le fait assermenter à Québec et l'envoie sur l'Outaoua ou Grande-Rivière. Quant à lui, il part pour les États-Unis à la recherche de colons et d'associés. À Boston, il fait la rencontre de Philemon Wright qui n'a pas abandonné son désir de s'établir au Canada.

Fasset et Wright s'entendent sur le partage des dépenses, des profits et des pertes, et, le 11 août 1796, ils signent le contrat suivant dans l'État du Massachusetts, et non à Montréal, comme on l'a toujours prétendu:

⁵ A. N. C., Série « S » Land, Hull, 1792-1824.

Je, Jonathan Fasset de Montréal, pour la somme de \$2,666.66 reçue de Philemon Wright de Woburn . . . , cède audit Wright dans le Bas-Canada, près de la rivière Ottawa ou Grande-Rivière, la moitié du canton de Hull, la moitié du canton de Rippon, la moitié du canton de Grandison et la moitié du canton de Harrington ⁶ . . .

Wright paya la moitié de cette somme en espèce et céda une partie de ses terres de Woburn pour acquitter le reste. Comme garantie de cette vente, il reçut les permis d'arpentage des cantons de Rippon et de Grandison, croyant que c'était là des titres suffisants à la possession de ces terres. Il avait gagné à ses vues quelques-uns de ses compatriotes, puisqu'en septembre 1796 nous constatons que Wright et un nommé Wellington ont engagé David Lovering qui devait accompagner Fasset au Canada, afin de continuer l'arpentage des quatre cantons nommés plus haut. Lovering, dans une déclaration sous serment, affirme qu'il se rendit à la Grande-Rivière et que là il attendit l'arpenteur qui ne vint pas. « J'appris bientôt, continue-t-il, que l'arpenteur était tombé malade et ne pourrait accomplir la besogne ⁷. »

Pendant ce temps, Wright et ses associés se préparaient à venir s'établir au Canada. Plusieurs d'entre eux s'étaient défaits de leurs terres, afin d'obtenir l'argent nécessaire au nouvel établissement. Le printemps suivant, en mars 1797, Philemon Wright et trois de ses compatriotes, représentant les futurs colons, se rendaient à Montréal avec l'intention d'embaucher quarante hommes, afin de défricher un peu de terrain et de construire quelques bâtiments pour le groupe qui devait venir, en traîneaux, l'hiver suivant.

Dans le compte rendu qu'il donna plus tard, Wright prétend avoir dépensé environ deux cent trente-deux dollars pour le voyage et pour l'achat de haches, de faux, de houes, de poêles et de provisions de bouche.

Arrivés à Montréal, ils apprirent que leur permis d'arpentage ne leur donnait aucun titre de propriété, que les cantons n'avaient pas été arpentés, en un mot ils constatèrent qu'ils avaient été victimes d'une escroquerie. Les trois compagnons de Wright s'en retournèrent à Woburn, mais lui s'en fut à Québec, se procura des renseignements précis sur les méthodes de concession et, dans un long mémoire, raconta son

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

aventure. Le 17 avril 1797, il demandait qu'on lui concède le canton de Hull, s'engageant à amener ses compatriotes malgré les difficultés que causerait l'échec subi antérieurement ⁸.

Afin d'obtenir la concession d'un canton il fallait, d'après certaines règles nouvelles, explorer le terrain et y faire autant de travaux que possible. Un témoignage assermenté de Zenas Nash, de Montréal, nous apprend que Wright vint dans le canton de Hull au mois de juin 1797. Lors de cette première visite, il aurait abattu des arbres et entrepris quelques travaux ⁹. Il dépensa à cette fin environ cent soixante dollars.

C'est tout ce que nous disent Wright et ses amis des événements de l'année 1797. Fasset, de son côté, raconte un fait qui, s'il semble manquer de véracité, n'est pas dépourvu d'intérêt.

Durant l'été de 1797, pour des raisons que j'ignore, Wright m'intenta un procès m'accusant de fraude; mais ne pouvant fournir aucune preuve, il retira sa poursuite et, d'un commun accord, nous avons rompu notre pacte. [Notons que tout cela se passe aux États-Unis.] M'en retournant chez moi au Vermont, je constatai que mon portefeuille m'avait été enlevé. Ce portefeuille contenait les permis d'arpentage des cantons de Rippon et de Grandison, et des titres de terres dans les États-Unis pour une quantité de quatre cent mille acres, ainsi que de nombreux documents. Wright fut mis en état d'arrestation et je lui intentai une poursuite afin de lui faire restituer le portefeuille qu'il m'avait pris frauduleusement. Pendant qu'on le conduisait en prison, il s'échappa des mains des agents et se sauva au Canada, d'où je n'ai pu le faire retirer pour recouvrer mes documents ¹⁰.

Fasset écrit cette lettre entre 1800 et 1802, alors qu'il est lui-même en prison dans l'État du Vermont. Il conseille au gouverneur du Canada de ne pas concéder le canton de Hull à un homme tel que Philemon Wright. Nous n'avons pu découvrir si celui-ci revint vraiment au Canada une seconde fois, en 1797; ainsi cette poursuite par la police semble peu probable.

L'année suivante (1798), on signale deux visites de Wright à Québec. Il semble avoir été bien reçu, puisqu'il retourne au Massachusetts bien résolu de fonder un établissement sur les rives de l'Outaoua. Voici comment il raconte lui-même ces événements:

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

Pendant l'année de 1798, je suis revenu dans le but d'obtenir de plus amples renseignements au sujet de l'état des terres sur l'Outaoua. Je retournai ensuite au Massachussett bien déterminé à fonder un établissement sur l'Outaoua ou Grande-Rivière. J'ai essayé d'embaucher des bûcherons, mais aucun ne voulait me suivre à une telle distance. Il fallait en effet faire quatre-vingts milles au delà du dernier établissement. Cependant, n'abandonnant pas l'intention que j'avais de fonder un établissement dans cette partie du Canada, j'ai engagé deux hommes respectables du Massachussett pour m'accompagner sur l'Outaoua ou Grande-Rivière ¹¹.

Wright et deux compagnons se rendirent à Montréal et de là remontèrent l'Outaoua jusqu'au canton de Hull. Ils passèrent vingt jours sur les lieux, du 1^{er} au 20 octobre. Afin de connaître la région et en particulier la nature du sol, ils l'explorèrent et montèrent au haut de plus de cent arbres.

Le 26 novembre, Wright était à Québec et renouvelait sa pétition. Il s'empessa ensuite de retourner à Woburn, donna un compte rendu public de son exploration et, dès ce temps-là, il put embaucher autant d'hommes qu'il désirait.

Ce furent alors les préparatifs pour ce long voyage en traîneaux, vers un pays presque inconnu, ayant quatre-vingts milles à parcourir dans une région absolument déserte. En plus des vingt-cinq hommes qu'avait engagés Philemon Wright, cinq familles venaient former le noyau de la colonie. C'était celle de Philemon, qui comprenait six enfants; celle de Thomas Wright, sept enfants ¹²; celle de John Allen, quatre enfants; celle de Samuel Choat, quatre enfants ¹³. Je n'ai pu retracer la cinquième famille.

La caravane qui bientôt défilerait dans les solitudes de l'Outaoua comptait quatorze chevaux, huit bœufs et cinq traîneaux chargés de fer usiné, de haches, de faux, de houes et d'un bon nombre de barils de lard. Sans grande pompe, comme on peut l'imaginer, les pionniers de Hull quittaient Woburn au mois de février de l'année 1800.

Dans le compte rendu de ce voyage, que Wright rédigea à la demande de la Chambre d'Assemblée en 1823 ¹⁴, il raconte qu'étant parti

¹¹ J. A. L. B. C., vol. 33, 1823-1824.

¹² Thomas Wright, frère aîné de Philemon, mourut en 1801, à Hull. On peut voir son monument au cimetière de Old Chelsea.

¹³ La famille Choat ne s'est pas établie à Hull.

¹⁴ J. A. L. B. C., vol. 33, 1823-1824, App. (R).

de Woburn le 2 février, il arriva, le dix, à Montréal, d'où il repartit presque aussitôt, et qu'il parvint à Hull le 7 mars.

Ces dates paraissent entièrement inexactes et font supposer que Wright écrivit ces notes de mémoire. Il est impossible qu'il soit parti de Woburn le 2 février, puisqu'il apporta à Montréal une lettre d'attestation de Joseph Wright de Woburn, datée du 7 février. Le 6 mars, Philemon Wright et tous ses gens prêtaient le serment d'allégeance à Montréal; bien plus, le 11 mars, Philemon écrivait de Montréal une lettre ¹⁵ qu'il adressait au Gouvernement. Il est donc clair qu'il ne parvint pas à Hull le 7 mars.

Quelle que soit la date, Wright et ses gens partirent de Montréal et longèrent l'Outaoua. Leurs traîneaux, plus larges que ceux des Canadiens, leur causèrent quelques difficultés, et ils mirent trois jours à parcourir les quarante-cinq milles qui les séparaient du Long-Sault.

C'était le terme du chemin; il fallait maintenant avancer dans la neige profonde et à travers la forêt ou les broussailles. Naturellement, la marche fut ralentie; les bûcherons devaient précéder les traîneaux et pratiquer une route avec beaucoup de peine et de misère.

Jusqu'à ce jour, ils avaient couché chez les habitants le long de la route, mais désormais il fallait se reposer sous les étoiles. Autour d'un feu, on enlevait la neige et, tandis que les femmes et les enfants dormaient dans les traîneaux couverts, les hommes enroulés dans leurs couvertures se pressaient auprès du brasier.

« Jamais, raconte Wright, je n'ai vu des hommes aussi joyeux et heureux; sans crainte qu'aucun seigneur puisse réclamer des dommages ou se plaindre de quelque tort, nous reposions sur la douce terre de notre ancien souverain ¹⁶. »

Il fallut lutter et peiner pendant quatre jours avant d'atteindre la tête du rapide où se trouve aujourd'hui Grenville. Encore soixante-cinq milles pour se rendre en aval des Chaudières; mais la rivière offrait une route beaucoup plus praticable que la forêt et les marécages que nos voyageurs venaient de traverser.

¹⁵ Dans cette lettre il dit qu'il a amené trente-sept colons.

¹⁶ J. A. L. B. C., vol. 33, 1823-1824, App. (R).

Traîneaux et animaux furent descendus sur la glace recouverte d'une épaisse couche de neige, et la caravane s'ébranla de nouveau. Là encore, il fallut procéder très lentement, car les bûcherons précédaient les traîneaux, frappant la glace, afin de s'assurer de sa solidité.

Au bout d'environ cinq milles, nos gens firent la rencontre d'un sauvage et de sa femme qui tirait un petit traîneau d'écorce portant un enfant. On devine l'étonnement du fils des bois et de sa compagne devant les attelages. Après une inspection minutieuse de toutes ces merveilles, l'Indien essaya en vain de se faire comprendre. Il parla à sa femme qui partit à travers la forêt, et lui, une petite hache à la main, se mit à sonder la glace en avant des traîneaux comme s'il eût été le guide attiré de l'expédition. Grâce à son agilité, le voyage continua avec assez de rapidité, quoique la grande épaisseur de la neige causât bien un peu de retard. La nuit, on couchait sur la rive, autour du feu. On préparait les repas pour la journée du lendemain et, dès l'aube, les traîneaux repartaient.

Ce voyage sur la glace dura treize jours; enfin, la file des traîneaux s'arrêta définitivement, et seules les voix sourdes des chutes Rideau et Chaudières souhaitèrent la bienvenue à nos pionniers et à leur chef. À quel endroit précis Wright aurait-il monté sur la rive qu'il dit « haute de vingt pieds et couverte de broussailles »? Quelque part entre l'endroit actuel du Pont interprovincial et l'embouchure de la crique *Brewerie*, a-t-on jusqu'à maintenant affirmé. Nos recherches nous portent à croire que cet endroit se trouve plutôt situé près de l'embouchure de la *Gatineau*, sinon sur la rive même de cette rivière. Nous savons en effet que les premiers travaux de Wright, en l'année 1800, furent exécutés sur la ferme *Gatineau*¹⁷ située dans la deuxième concession du rang cinq, sur les rives de la *Gatineau*, près du lac *Leamy* ou « *Columbia Pond* ».

Quant au guide indien, on lui remit quelques présents et, le lendemain, son départ fut salué par tous les colons qui poussèrent trois « hourras » en son honneur. Dès l'arrivée, les bûcherons s'étaient mis à l'œuvre pour défricher un emplacement et y bâtir des maisons. Les loge-

¹⁷ Ne pas confondre avec l'autre ferme *Gatineau* située sur l'emplacement actuel du collège *Saint-Alexandre*.

ments de bois équarri s'élevèrent, et lentement la forêt recula. La petite colonie s'établissait et Wright, après tant de difficultés, voyait son œuvre en voie de réussite; mais tout était à faire et tout devenait difficulté sur cette terre éloignée et sauvage.

Alors âgé de trente-neuf ans, le chef se mit au travail avec confiance. Il avait avec lui des hommes courageux; son fils aîné, Philemon, avait dix-huit ans, le cadet, Tiberius, en avait treize. Avec ces aides et surtout avec de la persévérance, il avancerait vers le succès. Tassé, dans sa biographie du pionnier, donne de Wright cette description: « D'une stature élevée, il mesurait six pieds, son front était profond et méditatif, ses épais sourcils ombrageaient deux yeux noirs, animés, observateurs et pleins de pénétration. Ses traits respiraient la bonté en même temps que l'énergie. Wright ne faisait rien à la légère, il mûrissait longuement ses projets; mais une fois sa décision prise, il mettait à la réaliser toute l'ardeur d'une volonté inflexible ¹⁸. » Dans un affidavit daté du 6 mars 1800 ¹⁹, le tableau de la famille de Wright apparaît comme suit: Philemon Wright et sa femme, Abigail, tous deux âgés de trente-neuf ans; l'aîné, Philemon, dix-huit ans; le cadet, Tiberius, treize ans; enfin deux filles et deux garçons: Polly, Ruggles, Abigail et Christopher, âgés respectivement de dix, huit, six et deux ans.

Gard, dans son ouvrage *The Pioneers of the Upper Ottawa*, parle d'un septième enfant, Christiana, qui, pensons-nous, serait née à Hull, peu après l'arrivée de la famille Wright.

Avant de clore cette étude, nous voudrions rectifier une opinion communément admise touchant la dénomination de notre région et que contredisent les documents consultés.

On a maintes fois répété ²⁰ que le nom de Hull aurait été choisi pour désigner le canton situé entre Templeton et Eardly, en mémoire de la ville de Hull, en Angleterre, d'où les ancêtres de Wright seraient originaires et où lui-même serait né.

¹⁸ TASSÉ, Joseph, *Philemon Wright ou Colonisation et Commerce du Bois* (1871).

¹⁹ A. N. C., Série « S » Land, Hull, 1792-1824.

²⁰ CINQ-MARS, *Hull, son Origine, ses Progrès, son Avenir* (1908), p. 11.

Assertion insoutenable si l'on songe que Philemon Wright affirma à plusieurs reprises qu'il naquit à Woburn, dans le Massachusetts ²¹, et que ses parents venaient non du comté d'York, où se trouve située la ville anglaise de Hull, mais du comté de Kent ²².

Au surplus, le nom de Hull avait été imposé au canton avant même que Philemon en soupçonnât l'existence.

Celui-ci vint au Canada pour la première fois en 1795, il entendit parler de notre canton en 1796, il se rendit aux chutes Chaudières en 1797, et il s'y établit en 1800. Le nom du canton de Hull ne devait donc pas exister avant la première de ces dates, si vraiment Wright eut quelque influence sur le choix de ce nom. Pourtant, dans un document officiel du 15 octobre 1792, nous lisons que le canton, borné au sud par la rivière Outaoua, à l'est par le canton demandé par Ruben Tellar, sera désormais appelé « canton de Hull ²³ ». Il semble donc raisonnable d'affirmer que notre région a reçu le nom de Hull en dehors de toute considération pour Wright et ses ancêtres.

Ne compliquons rien et souvenons-nous que les fonctionnaires de l'époque ne se mettaient pas martel en tête pour trouver des noms aux nouvelles divisions administratives du pays. Ils empruntaient tout simplement des termes à la carte géographique des Îles Britanniques. Ainsi, dans le comté d'York, en Angleterre, on rencontre les villes suivantes: Hull, Masham, Rippon, Aldfield, Wakefield, Huddersfield. Dans le comté d'York, au Canada, on retrouve les mêmes noms attachés aux cantons: Hull, Masham, Rippon, Aldfield, Wakefield et Huddersfield.

Wright est le véritable fondateur du canton; qu'importe s'il ne lui a pas imposé son nom. Il a fait mieux encore, il lui a donné l'existence et l'a ouvert à la colonisation, grâce à son énergique initiative.

Léo ROSSIGNOL.

²¹ J. A. L. B. C., vol. 33, 1823-1824, App. (R).

²² *Ibid.*; A. N. C., Série « Q », 216, II, p. 388.

²³ A. N. C., Série « S » Land, Hull, 1792-1824.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1940

Articles de fond

	PAGES
BARABÉ (P.-H.), O.M.I. — <i>Marie de l'Incarnation, éducatrice</i>	82-96
Professeur d'éloquence sacrée.	
BONNAULT (C. de). — <i>Le marquis de La Galissonnière</i>	396-407
CHARPENTIER (F.). — <i>La vie psychologique dans le théâtre de Racine</i>	277-294
CHARTIER (M ^{sr} E.). — <i>Ornements du style ou style figuré</i> ..	178-199
Vice-recteur de l'Université de Montréal.	
GINGRAS (J.-B.), abbé. — <i>Quand je prends conscience du présent . . .</i>	144-155
HÉBERT (J.), O.M.I. — <i>Réalisations</i>	393-395
Recteur.	
LAMOUREUX (R.), O.M.I. — <i>La formation religieuse à l'école primaire</i>	259-276
Principal de l'Ecole normale.	
LA ROQUE DE ROQUEBRUNE (R.). — <i>Alexandre de Prouville de Tracy, sa famille et sa conduite pendant la Fronde</i>	200-214
LATOUR (C.), O.M.I. — <i>Grégorien et polyphonie</i>	97-103
LE CHEVALLIER (J.), O. M. I. — <i>Les Oblats de Marie-Immaculée de la colonie de Saint-Laurent durant l'insurrection métisse de 1885 (suite)</i>	215-236, 354-380
MALARD (C. et S.). — <i>La radiophonie et l'âme française</i>	69-81

MARION (S.). — <i>La Gazette de Montréal de 1778, berceau de la critique littéraire au Canada français.</i>	330-353
Membre de la Société royale. — <i>Le voltairianisme de la Gazette littéraire de Montréal (suite)</i>	7-28
MARTEL (J.), O.M.I. — <i>L'expression dans la prière chantée et l'École de Solesmes</i>	295-329
Directeur de l'École de Musique et de Déclamation.	
PELLETIER (S.), O.M.I. — <i>La Nature et la Grâce chez Paul Bourget</i>	38-68
Professeur à la Faculté de Philosophie.	
PERBAL (A.), O.M.I. — <i>La race nègre et la malédiction de Cham</i>	156-177
Professeur à l'Institut scientifique missionnaire de la Propagande.	
RÉDACTION (La). — <i>À Son Excellence Monseigneur Alexandre Vachon</i>	256 bis
— <i>Pastor bonus</i>	257-258
ROSSIGNOL (L.). — <i>Aux origines de Hull</i>	408-417
SIMARD (G.), O.M.I. — <i>Le mal de la guerre</i>	29-37
Membre de la Société royale. — <i>Le mal et les Empires</i>	129-138
— <i>Son Excellence M^{sr} Vachon</i>	5-6
TRUDEL (R.), O.M.I. — <i>Notes sur le « complexe d'infériorité » de l'Allemand contemporain</i>	139-143
Professeur à la Faculté de Philosophie.	
VILLENEUVE (Son Ém. le cardinal J.-M.-R.), O.M.I. —	
Archevêque de Québec. <i>Lettre au Très Révérend Père Recteur</i>	391-392

Chronique universitaire

par Henri Saint-Denis, O.M.I. 104-111, 237-243, 381-386

Bibliographie

(Comptes rendus bibliographiques)

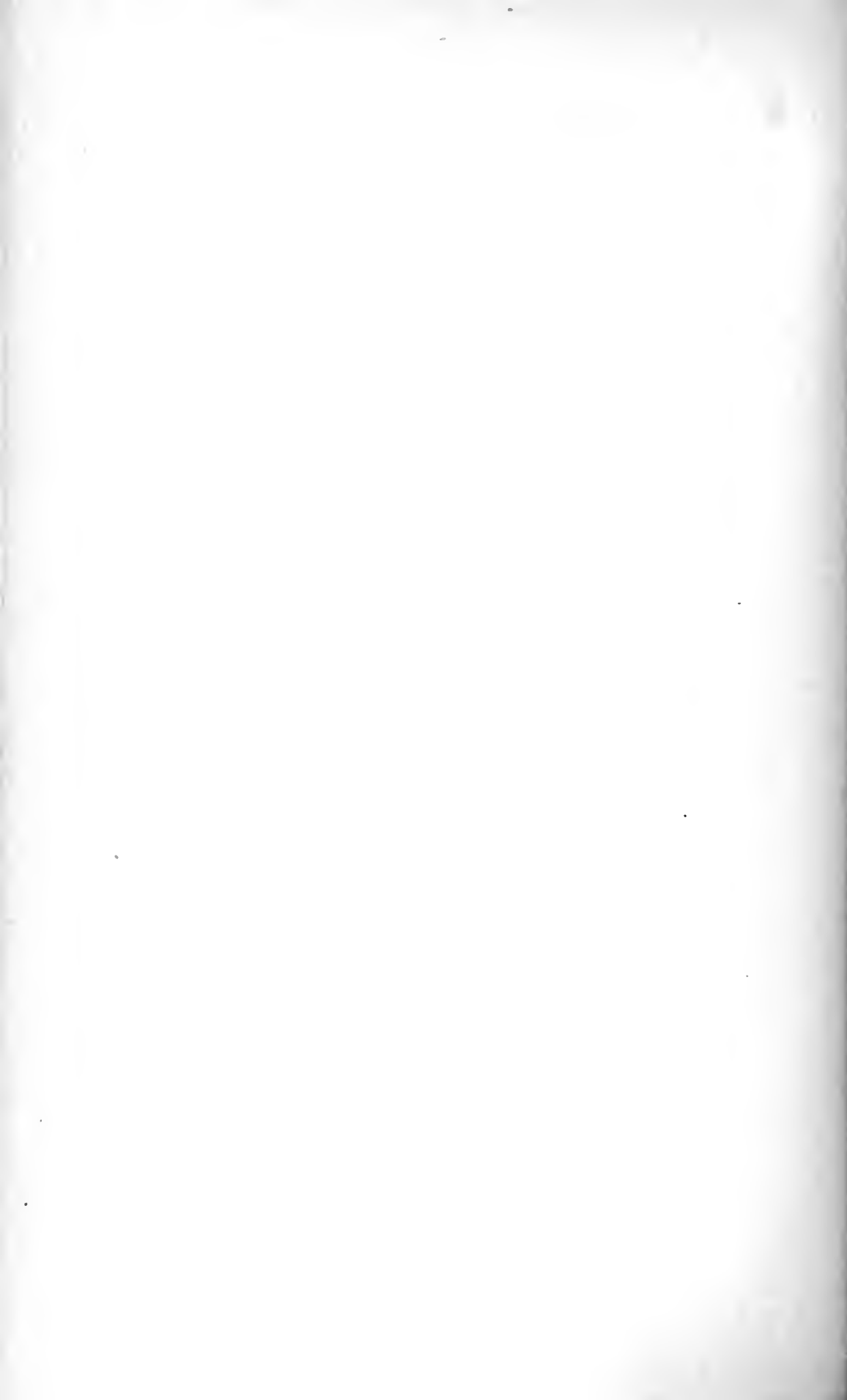
ALLO (Marie). — <i>Dans le Vent Salé d'Armor.</i> (H. M.)	250-252
ARCHAMBAULT (R. P.), S. J. — <i>La Fête des Martyrs canadiens. Pourquoi et comment la célébrer.</i> (J.-E. C.)	112

BARRÈRE-AFFRE (Marie). — <i>Le Balcon sur le Désert.</i> (H.M.)	251-253
BERNIER (Alfred), S. J. — <i>Un Cardinal humaniste. Saint Robert Bellarmin, de la Compagnie de Jésus, et la Musique liturgique.</i> (F. A.)	246
BOULT (Reynald). — <i>Profilts scouts.</i> (R. N.)	122-123
BOVEY (Wilfrid). — <i>Canadien. Étude sur les Canadiens français.</i> (J.-H. M.)	387-389
<i>Canon Missæ ad usum Episcoporum ac Prælatorum solemniter vel private celebrantium cui accedunt formulæ variæ a Pontificali Romano depromptæ.</i> (L. O.)	390
CARON (L.). — <i>La Messe romaine.</i> (L. O.)	390
CHALMETTE (Charles). — <i>Notre-Dame des Champs.</i> (L. O.)	390
CHARDAVOINE (Eutrope), A.A. — <i>Annuaire pontifical catholique</i> (Vol. XL). (L. O.)	112
COSSIO (Francisco de). — <i>Manolo.</i> (L. O.)	246-247
COULOMB (J. de). — <i>Les Yeux de l'Amour.</i> (H. M.)	250-251
DAVIAULT (Pierre). — <i>Le Baron de Saint-Castin, Chef abénaquis.</i> (R. S.-D.)	115-116
DESBUQUOIT (Ach.), Barnabite. — <i>Avec Dieu toujours aux champs comme à la ville. Pour vivre notre foi en Dieu présent en nous.</i> (L. O.)	245
<i>Dictionnaire des Lettres françaises. Vol. I. Moyen Âge. Fascicule I.</i> (A.-M. M.)	124-125
DULÉRY-REYVAL (Albert). — <i>Le Clairon de la Résistance catholique. Le Père Coubé (1857-1938).</i> (H. M.)	112-114
FAIVRE (Nazaire). — <i>Jésus en Galilée. Jésus-Lumière-Amour.</i> (A. F.)	244
GOUTAY (Ad.). — <i>La croisade du bonheur à la suite de Marie. Élévations contemporaines sur le Magnificat.</i> (M. G.)	245

GOYER (Francis), S.S.S. — <i>Sois tempérant . . . , tu seras heureux. Radio-Causeries données à l'Heure dominicale.</i> (P.-H. B.)	387
GÜENECHÉA (Josephus N.), S.I. — <i>Principia Iuris politici.</i> (D. B.)	247
KETCHUM (J. D.) and MORTON (N. W.). — <i>Reports of Studies in Psychology.</i> (R. S.)	124
<i>Letters in Canada 1938.</i> (F. B.)	389
LIPPERT (Peter), S.J. — <i>Unseres Leidenden Herrn Reden und Schweigen vor den Menschen.</i> (J.-H. M.)	389
MAGNAN (C.-J.). — <i>Le Carillon-Sacré-Cœur, Drapeau National des Canadiens français.</i> (H. M.)	121-122
MILLY (Urbain). — <i>Avec le Sourire . . .</i> (J.-A. T.)	250
MINER (Horace). — <i>St. Denis: a French-Canadian Parish.</i> (D. C. O'G.)	119-120
<i>Missale romanum.</i> (L. O.)	389
MISTIAEN (Emmanuel), S.J. — <i>La Messe dans la Vie. I. De l'Introït à l'Offertoire.</i> (J.-M. B.)	390
MONTIER (Edward). — <i>La Religion est-elle l'opium du peuple?</i> (J.-E. C.)	244
NEURATH (Otto) and others. — <i>Encyclopedia and Unified Science.</i> (D. C. O'G.)	123
NEWFANG (Oscar). — <i>World Federation. Fédération universelle.</i> (D. B.)	247-248
PAUL-ÉMILE (Sœur), S.G.C. — <i>À Notre-Dame de Lyre. L'hommage des poètes canadiens-français. Recueil de poésies mariales.</i> (S. D.)	125-126
PHALIER (Jean). — <i>Sous le Choc de Satan.</i> (H. M.)	249
PIERRE L'ERMITE. — <i>L'Homme qui approche.</i> (H. M.)	250-252

<i>Revue eucharistique du Clergé. Numéro spécial dédié au T. R. P. Rég. Garrigou-Lagrange, o. p., Professeur à l'Université dominicaine, « Angelico », de Rome (Août 1939). (L. O.)</i>	114-115
SILVESTRE (Charles). — <i>Mère et Fils. (H. M.)</i>	249-250
STOCK (Robert). — <i>Traité des Approximations numériques. (L. O.)</i>	248
<i>The Centenary of the publication of Lord Durham's Report. (R. S.-D.)</i>	116-119
THELLIER DE PONCHEVILLE (Abbé). — <i>Dieu et la guerre. (L. O.)</i>	244-245
VAILLANCOURT (Émile). — <i>Knots. (H. M.)</i>	120-121
VON GIERKE (Otto). — <i>The Development of Political Theory. (D. C. O'G.)</i>	122
YELLE (M ^{sr} Émile), S. S. — <i>Mes ordinations. (P.-H. B.)</i>	245

REVUE
DE
l'Université d'Ottawa



REVUE
DE
L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA



SECTION SPÉCIALE
VOLUMES NEUVIÈME
ET DIXIÈME
1940



L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA
CANADA



Examen du principe idéaliste d'immanence

Les partisans du réalisme, spécialement les scolastiques modernes, pensent pouvoir légitimer leur position par l'analyse aussi serrée que possible ¹ de certaines données de la conscience. Prenant ces jugements élémentaires dont les Sceptiques peuvent bien contester la légitimité, mais non pas l'existence, ils dissèquent l'activité de l'esprit dans l'acte même de juger. Ils *constatent* alors (ils se refusent énergiquement à dire: ils *démontrent*) que, dans ces cas du moins, l'intelligence atteint *immédiatement* l'être. Ils constatent en même temps ceci : 1° dans cet acte, l'intelligence prend conscience que sa saisie est immédiate; 2° l'existence et la nature de cet objet sont indépendantes de l'existence et de la nature de cette même intelligence, et surtout du fait qu'elle les ait saisies dans un acte de connaissance; 3° enfin, dans le jugement qu'elle porte *hic et nunc*, elle se conforme à cet être ainsi atteint.

Le réalisme, concluent-ils, est donc une doctrine non pas préscientifique et naïve, mais strictement philosophique et digne d'esprits scientifiques du XX^e siècle, comme de tout âge.

Or, précisément, à cette constatation les idéalistes déniaient toute efficacité pour résoudre le problème critique. « De ce qu'une donnée est immédiate, écrit Lachelier, s'ensuit-il qu'elle soit objectivement valable? N'y a-t-il pas là précisément une grande réserve à faire? » Et Alfred Fouillée de renchérir: « On ne réfuterait pas... (l'idéalisme et le criticisme de

¹ La plupart du temps, s'il s'agit de scolastiques, cette analyse suivra la marche indiquée par saint THOMAS dans le fameux article 9 de la question 1 du *De Veritate*. On sait que par réalisme on entend ici cette doctrine critique définie par le *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, publié par ANDRÉ LALANDE, Paris, 1938, 4^e édition, article *Réalisme*: Doctrine « d'après laquelle l'être est indépendant de la connaissance actuelle que peuvent en prendre les sujets conscients; esse n'est pas équivalent à *percipi*, même au sens le plus large qu'on puisse donner à ce mot » (Sens C).

N. B. Cet ouvrage sera cité désormais par les initiales V. T. C. P.

Kant) en opposant l'immédiat et le médiat, et en lui attribuant une valeur épistémologique de vérité². »

Devant une telle fin de non-recevoir, il n'y a qu'une seule chose à faire: demander au nom de quel principe l'on rejette la valeur de cette constatation et examiner la valeur de ce principe.

Or ce principe, tous les idéalistes le proclament, c'est le principe d'immanence. Nous en donnerons d'abord un exposé aussi objectif que possible; l'examen critique viendra ensuite.

1^{re} PARTIE. — EXPOSÉ DU PRINCIPE D'IMMANENCE.

Si j'affirmais sans plus que les penseurs les plus illustres, depuis trois siècles, basent, à peu près tous, leur doctrine sur ce principe: « Nous ne connaissons rien de ce qui est en dehors de notre esprit; nous sommes donc obligés d'affirmer que rien n'existe hors de notre acte de pensée », — si j'affirmais cela, ceux qui ne sont au courant ni des problèmes philosophiques modernes, ni de la manière dont on les pose, m'accuseraient facilement de calomnier la philosophie moderne pour exalter le thomisme, tant ce principe semble contraire au sens commun le plus universel.

Pour prévenir cette accusation et aussi par loyauté intellectuelle, il est donc nécessaire de citer, d'après les idéalistes eux-mêmes, quelques formules de ce principe fameux, avant d'exposer les considérations dont ils se servent pour le justifier.

I. — LES FORMULES DU PRINCIPE D'IMMANENCE.

L'expression même *principe d'immanence* semble devoir l'existence à Édouard Le Roy qui, en 1904, parle « du grand principe de l'immanence³ ».

Quoi qu'il en soit, il est clair qu'« immanence » indique la qualité, ou l'état, d'une opération qui demeure (*manet*) à l'intérieur (*in*) de l'agent. C'est ainsi qu'à la suite d'Aristote⁴ les scolastiques distinguent

² Cf. V. T. C. P., art. *Immédiat*, en note, pp. 347-348.

³ EDOUARD LE ROY, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1904, p. 154.

⁴ Cf. ARISTOTE, *Métaph.*, 1050 a 24 : « Τὸ μὲν ἔσχατον ἢ χρῆσις, οἷον ὄψεως ἢ ὄρασιν, καὶ οὐθεν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως ἔργον· ἀπ'ἐνίων δὲ γίγνεται τι, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν. »
« Le terme dernier est l'usage par exemple de la vue ou vision; et par l'acte de voir

d'un côté les opérations immanentes, dont le principe et le terme restent dans l'agent et le perfectionnent, et de l'autre les opérations transitives, dont le terme se réalise à l'extérieur de l'agent. Chez les scolastiques, la connaissance, surtout la connaissance intellectuelle, est le type de l'opération immanente, tandis que peindre, scier sont des actions transitives.

Par l'intermédiaire, semble-t-il, de Spinoza, les modernes ont conservé ce sens fondamental, mais avec certaines nuances. C'est ainsi que Lalande écrit, dans son *Vocabulaire*: « Est immanent à un être ou à un ensemble d'êtres ce qui est compris en eux et ne résulte pas chez eux d'une action extérieure ⁵. » C'est en ce sens que la connaissance est dite *immanente* à la conscience ou au Moi pensant. On l'oppose ainsi à *transcendant*, qui désigne « ce qui est au delà de toute expérience possible, soit en parlant de réalités, d'êtres, soit en parlant de principes de connaissance. Ce sens appartient surtout à Kant. » Ou encore « ce qui suppose l'intervention d'un principe extérieur et supérieur » à une classe d'êtres ou d'actions ⁶.

De ces remarques il découle qu'à l'exemple du principe de contradiction ou de causalité, on appellera *principe d'immanence* ou de *l'immanence* une proposition affirmant que la connaissance, en droit et en fait, ne sort pas et ne saurait sortir de la conscience.

Ordinairement on fait honneur à Descartes d'avoir trouvé ce principe d'immanence. Même si cela était historiquement prouvé — et c'est loin de l'être ⁷, — Descartes n'aurait fait, ici comme sur d'autres points, que donner une vie nouvelle à une chose très ancienne.

rien ne se produit d'autre que la vision même; tandis que certaines autres activités produisent quelque chose de plus; par exemple, l'art de bâtir, quand il s'exerce, produit une maison et ne produit pas seulement l'acte de construire » (trad. du V. T. C. P., 3^e vol., p. 130).

RUDOLF EISLER, dans son *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, 1927, à l'article *Immanent*, renvoie à *ἐνυπαρχων*, de *ἐνυπαρχω*, être, exister dans, verbe que le *Dictionnaire Grec-Français* de BAILLY attribue uniquement à Aristote.

⁵ Cf. V. T. C. P., art. *Immanent*, sens A.

⁶ Cf. V. T. C. P., art. *Transcendant*, sens A.

⁷ Sur cette réserve, cf. mon article dans la *Revue*, *Un thomiste devant Descartes*, 1938, pp. 49*-51*.

Certains auteurs ⁸ affirment en effet qu'il est antérieur à Aristote et fut une première fois réfuté par lui. Malheureusement, ils ne donnent pas de référence et je n'ai pu vérifier leur dire. Mais il semble bien que notre principe soit sous-jacent à la position d'un Protagoras, prétendant que « l'homme est la mesure de toutes choses, et de celles qui existent et de celles qui n'existent pas ».

Les Sceptiques, au III^e et au II^e siècles avant Jésus-Christ, le supposent aussi implicitement, quand ils insistent si fort sur l'opposition des apparences sensibles entre elles. Cependant, dans l'antiquité, il n'est pas, à ma connaissance du moins, énoncé formellement ⁹.

Au moyen âge, saint Thomas cite, sans les nommer (et je ne sache pas que les chercheurs contemporains aient réussi à les identifier), certains auteurs, d'après lesquels c'est la *passio* de la faculté cognitive qui est connue avant tout et en vertu de la nature même de cette faculté ¹⁰. Ce n'est pas faire un contresens que de traduire: la faculté cognitive ne connaît pas en premier lieu la chose extérieure, mais sa propre modification subjective, ce qui est précisément la position de nombre d'idéalistes contemporains.

Il faut venir à Guillaume d'Occam (1295-1350) pour trouver une théorie où le principe d'immanence, implicitement admis, commence à battre en brèche le réalisme traditionnel de l'École. Si en effet, comme le veut le maître Franciscain ¹¹, à notre connaissance abstractive et universelle ne correspond rien de réel, le concept est un écran entre l'indivi-

⁸ Cf. AUGUSTE ETCHEVERRY, S. J., dans *l'Idéalisme français contemporain*, Paris, 1934, p. 178, note 2. C'est Platon, dans le *Théétète* (152 a, éd. G. Budé, texte de Diès, p. 170), qui nous a donné cette pensée de Protagoras: « Lui affirme en effet à peu près ceci: « L'homme est la mesure de toutes choses; pour celles qui sont, mesure de leur être; pour celles qui ne sont pas, mesure de leur non-être. » Φησὶ γὰρ ποὺ « πάντων χρημάτων μέτρον » ἄνθρωπον εἶναι; « τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν ».

⁹ Cf. VICTOR BROCHARD, *Les Sceptiques Grecs*, Paris, 2^e éd., pp. 332, 340, et GÉNY, S. J., *Sur la position du problème de la connaissance*, *Revue de Philosophie*, 1908, p. 459.

¹⁰ I *Sum. th.*, q. 85, a. 2: « Quidam posuerunt quod vires quæ sunt in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt nisi proprias passionem, puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam et secundum hoc, species hujusmodi est quod intelligitur. » Cf. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Paris, 1932, p. 234, et ROLLAND-GOSSELIN, O.P., dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1921, p. 294.

¹¹ Sur cette position de GUILLAUME D'OCCAM, cf. DE WULF, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain, 2^e vol., pp. 167-168, et l'article *Nominalisme* dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 750, 753-754, par P. VIGNAUX.

duel et notre intelligence. C'est cet écran seul que nous connaissons. Sans doute, l'individuel, nous l'atteignons par la connaissance intuitive; il n'en reste pas moins posé que, dans certains cas, *une* connaissance humaine ne sort pas du sujet connaissant et n'atteint que sa propre modification subjective. De là à enseigner que *toute* connaissance humaine, et toujours, n'atteint que sa propre modification subjective, la distance était facile à franchir. Elle le fut au XVII^e siècle.

C'est Descartes, dit-on, qui exprima le principe d'immanence d'une façon assez nette, quoique encore enveloppée, si l'on peut dire. Et d'ordinaire l'on cite ce texte des *Réponses aux Premières Objections*: « Or j'ai écrit en quelque part que l'idée est la chose même conçue ou pensée, en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement . . . » Et après avoir cité de ces paroles l'interprétation de son adversaire, il expose la sienne propre: « Je parle de l'idée qui n'est jamais hors de l'entendement, et au respect de laquelle être objectivement ne signifie autre chose qu'être dans l'entendement en la manière que les objets ont coutume d'y être. Ainsi, par exemple, si quelqu'un demande qu'est-ce qu'il arrive au soleil de ce qu'il est objectivement dans mon entendement, on répond fort bien qu'il ne lui arrive rien qu'une dénomination extérieure, à savoir qu'il termine à la façon d'un objet l'opération de mon entendement ¹². » Dans ce texte, dit-on, il apparaît que, pour Descartes, l'idée est le premier terme atteint par l'esprit connaissant. C'est donc qu'il ne peut sortir de lui-même. Sans doute Descartes est réaliste en ce sens qu'il admet la réalité du soleil et de tout l'univers matériel, mais c'est par l'intermédiaire du principe de causalité qu'il le connaît et non pas immédiatement.

Locke fera un pas important vers un énoncé très net de notre principe d'immanence. Dans l'*Essai sur l'Entendement Humain*, il écrit : « L'esprit ne connaît pas les choses par elles-mêmes; il ne les connaît que par leurs idées et ainsi notre connaissance est réelle lorsque nos idées sont conformes à la réalité des choses ¹³. »

¹² DESCARTES, *Œuvres complètes*, éd. ADAM-TANNERY, t. IX, p. 82; DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, textes présentés par ANDRÉ BRIDOUX, éd. de la Pléiade, Paris, 1937, p. 235.

¹³ Cf. *An Essay concerning Human Understanding*, book IV, chapter 4, n. 3, vol. I, in *The Works of John Locke*, 12th edition, London, 1824, p. 127: « It is evident the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them. Our knowledge therefore is real, only so far as is a conformity between our ideas and the reality of things. »

De Locke ne séparons pas Berkeley, selon qui « une idée ne peut exister en dehors de l'esprit », ou encore « parler de l'existence des choses non pensantes, c'est prononcer des mots vides de sens ¹⁴ ». C'est lui qui a donné la formule célèbre devenue classique: « *Esse est percipi*: Exister, pour les choses corporelles du moins, n'est pas autre chose qu'être connu par un esprit. » Donc une chose qui ne serait connue par aucun esprit n'existerait pas. Si bien qu'avec Berkeley un pas immense a été fait sur lequel les modernes auront bien de la peine à revenir. En effet, puisque les choses réelles ne sont pas atteintes par le sujet connaissant, nous n'avons aucune raison valable d'affirmer leur existence transcendante et indépendante; donc nous pouvons et devons affirmer leur non-existence!

Mais c'est Hume qui pousse le principe jusqu'au phénoménalisme le plus pur. Dans ses *Recherches sur l'Entendement Humain*, il écrit: « Les hommes sont conduits par un instinct et par une sorte de préjugé à avoir foi dans leurs sens. Sans avoir besoin de raisonner, le plus souvent avant l'usage de la raison, nous supposons un monde externe qui ne dépend pas de notre perception, qui existerait quand toute créature sensible et nous-mêmes serions absents ou anéantis... Mais la plus légère réflexion nous montre que rien ne peut être présent à l'esprit si ce n'est une image... L'esprit n'atteint jamais en lui que des perceptions et il ne peut par suite faire l'expérience de la connexion de ces con-

¹⁴ Cf. *A treatise concerning the principles of human knowledge*, n. 33: « And certainly no idea, whether faint or strong, can exist otherwise than in a mind perceiving it. » Cf. aussi n. 24: « It is on this therefore that I insist, to wit, that the absolute existence of unthinking things are words without a meaning or which include a contradiction. » Et enfin, le n. 4: « That neither our thoughts, nor passions, nor ideas formed by the imagination exist without the mind is what everybody will allow. And to me it seems no less evident that the various sensations, or ideas imprinted on the Sense, however blended or combined together (that is, whatever objects they compose), cannot exist otherwise than in a mind perceiving them. I think an intuitive knowledge may be obtained of this, by any one that shall attend to what is meant by the term exist when applied to sensible things. The table I write on I say exists; that is, I see and feel it; and if I were out of my study I should say it existed, meaning thereby that if I was in my study I might perceive it, or that some other spirit actually does perceive it... It is all that I can understand by these and the like expressions. For as to what is said of the absolute existence of unthinking things, without any relation to their being perceived, that is to me perfectly unintelligible. Their *esse est percipi*; not is it possible they should have any existence out of the minds or thinking things which perceived them. » Cf. *Les Œuvres complètes de BERKELEY*, éditées par ALEXANDER CAMPBELL FRASER, Oxford, Clarendon Press, 1901, vol. I, pp. 275, 270, 258-259.

ceptions avec les objets qu'il n'atteint pas ¹⁵. » Cette fois-ci, plus moyen d'hésiter: pour avoir la vérité, il faudrait comparer la perception, l'idée avec l'objet. Or cet objet, il n'y a pas moyen de l'atteindre, donc d'affirmer son existence. Donc nous restons enfermés en nous-mêmes; nous devons nous contenter de simples phénomènes, tout subjectifs.

Kant, on le sait, voulut réagir contre Hume et son scepticisme, mais il ne s'aperçut pas que la source en était ce principe d'immanence dont je viens de citer une formule très nette. Bien plus, c'est ce principe même qu'il pose comme point de départ de tout son système. Cela découle d'une lettre, écrite le 21 février 1772, à Marcus Herz, un de ses élèves préférés:

« Ainsi je remarquais qu'il me manquait encore quelque chose d'essentiel que, comme d'autres, je n'avais pas remarqué à travers mes longues recherches métaphysiques . . . Je me demandais sur quel fondement repose la relation entre ce qu'on appelle en nous représentation et l'objet. Si la représentation renferme seulement la manière par laquelle le sujet est affecté par l'objet, il est facile de connaître comment le sujet est conforme à l'objet (ce sera comme l'effet est conforme à la cause) et comment cette détermination de notre conscience peut représenter quelque chose, c'est-à-dire, peut avoir un objet.

« De même si ce qu'on appelle en nous représentation était *actio* par rapport à l'objet, c'est-à-dire, si par là même l'objet était produit,

¹⁵ Cf. HUME, *An inquiry concerning the human understanding*, sect. XII, part I, *circa medium*, dans *The philosophical Works of David Hume*, Boston and Edimburgh, 1854, vol. 4, pp. 172-175: « It seems evident that men are carried by a natural instinct or prepossession to repose faith in their senses; and that without any reasoning or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist, though we and every sensible creature were absent or annihilated . . . »

« It seems also evident that when men follow this blind and powerful instinct of nature, they always suppose the very images presented by the senses, to be the external objects, and never entertain any suspicion that the one are nothing but representation of the other . . . »

« But this universal and primary opinion of all men is soon destroyed by the slightest philosophy, which teaches us that *nothing can ever be present to the mind but an image of perception*, and that the senses are only the inlets through which these images are conveyed, *without being able to produce any immediate intercourse between the mind and the object*. The table which we see, seems to diminish, as we remove further from it; but the real table, which exists independent of us, suffers no alteration. It was therefore nothing but image which was present to the mind . . . »

« The mind has never any thing present to it but the perceptions, and cannot possibly reach any experience of their connection with objects. The supposition of a such connection is therefore without foundation in reasoning. »

comme l'on se représente les connaissances divines, prototypes des choses, ainsi leur conformité avec l'objet pourrait être comprise.

« Mais ni notre intelligence n'est par ses représentations cause de l'objet, ni l'objet n'est cause de ces représentations intellectuelles . . . Les conceptions de l'intelligence ne doivent donc pas être tirées de ce que reçoivent les sens, par voie d'abstraction; elles ne doivent pas non plus exprimer la réceptivité des représentations par les sens, mais elles doivent avoir leur source dans la nature de l'âme, non pas cependant en tant qu'elles produisent elles-mêmes leur objet.

« Si de telles représentations intellectuelles reposent sur notre activité intérieure, d'où vient la conformité qu'elles doivent avoir avec les objets, qui ne seraient donc pas produits de cette manière ¹⁶? »

Ce texte donne la pensée kantienne au stade de sa formation. La voici pleinement évoluée: « Il est évident, écrit Kant, dans la *Critique de la Raison Pure*, qu'on ne peut sentir hors de soi, mais simplement en soi-même et que toute conscience de nous-mêmes ne nous fournit par suite uniquement que nos propres déterminations ¹⁷. »

Avec Kant, et par lui, le principe d'immanence va s'installer en maître chez les penseurs du XIX^e siècle et chez la plupart de ceux du XX^e siècle. Faisons le tour des principaux foyers d'idéalistes.

En Allemagne d'abord.

Fichte l'a énoncé avec le plus de rigueur: « En tant qu'il crée le réel, en se limitant par un non-moi, il (l'esprit) exprime la loi de la réflexion. » Et le fils du philosophe commente la pensée de son père de la façon suivante: « C'est une erreur, c'est une opinion superficielle et empirique de croire qu'il peut y avoir un être quelconque en dehors du savoir, car alors pourrais-je savoir cet être et en parler? C'est encore une erreur de croire qu'il peut y avoir un savoir en dehors de l'être, car comment serait-il savoir? . . . Ces deux choses (savoir et être) se pénètrent mutuellement. Donc l'unité absolue, on ne peut plus la poser que dans le principe de l'indivisibilité absolue du savoir et de l'être ¹⁸ . . . »

¹⁶ Citée par M^{sr} LÉON NOËL, dans *Notes d'Epistémologie Thomiste*, Louvain-Paris, 1925, pp. 161-162, texte allemand en note: c'est ce texte que je donne traduit littéralement.

¹⁷ *Critique de la Raison Pure*, trad. franç. par TRAMESAYGUES, Paris, p. 353.

¹⁸ Cité par AUGUSTE ETCHEVERRY, S. J., dans *Vers l'Immanence Intégrale, l'Idéalisme logique de M. Louis Weber*, Archives de Philosophie, vol. XI (1934), cah. I, p. 21, texte et note 2.

C'est dire en termes assez clairs qu'il n'existe que le Moi, et que ce Moi crée toute chose en pensant.

Schuppe déclare de son côté: « Il est absurde de penser que l'objet existe en dehors de l'esprit. Il faudrait alors que quelque chose soit pensé et en même temps soit posé au dehors de la pensée, c'est-à-dire ne soit pas pensé ¹⁹. » Remarquons bien ici l'effort pour faire toucher du doigt la contradiction que l'on reproche au réalisme. Nous le retrouvons et il faudra plus bas examiner jusqu'à quel point cet effort est couronné de succès.

Ernst Mack (1838-1916), le plus important des défenseurs de la philosophie de l'immanence, affirme que, dans cette philosophie, « la distinction entre le Moi et le monde, entre la perception ou phénomène et la chose est effacée ». Et selon Cassirer (né en 1874), « connaître le réel est une opération de même nature que former le nombre: celui-ci n'est pas l'expression d'un donné quelconque, . . . il est le produit d'une pure activité rationnelle . . . La substance n'a pas plus de réalité que la permanence logique de la pensée ²⁰. »

Enfin Husserl (1859-1938), le chef des phénoménologues, dont la pensée domine le mouvement philosophique allemand et commence à s'imposer en France et ailleurs, enseigne que la « phénoménologie a pour objet de montrer comment, dans les *cogitationes*, les *cogitata*, c'est-à-dire les objets, se construisent et se constituent comme unités de signification pour la conscience, et comment dans le progrès de la vie du Moi, qui est une genèse, un monde doit nécessairement se construire ²¹ ».

En Angleterre, le principe d'immanence n'est pas moins accepté. Bosanquet (1848-1923) fait sien ce mot de Renouvier: « La nature de l'esprit est telle qu'aucune connaissance de l'esprit ne peut s'acquérir ou s'exprimer, et donc aucune existence réelle ne peut-être conçue, si ce n'est

¹⁹ Cité par DONAT, S. J., dans *Summa Philosophiæ Christianæ, Critica*, 3^a ed., Œniponte, 1915, pp. 42-43. Tiré pour Schuppe de sa *Erkenntnistheorie, Logik*, p. 64, éd. de 1878. Pour MACK, de *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis der Physischen zum Psychischen*, Iena, 1911, p. 11.

²⁰ Cf. GEORGES DESGRIPPE, *Réalité et Relativité*, dans la *Vie Intellectuelle* du 10 novembre 1929, p. 256, à propos de l'ouvrage de GASTON RABEAU. On sait qu'Ernst CASSIRER a été professeur, puis recteur de l'Université de Hambourg, puis « Lecturer » à Oxford.

²¹ Cf. EDITH STEIN, dans *Bulletin Thomiste*, avril 1932, *Notes et Communications*, p. 124. Cf. aussi TILMANN PESCH, *Institutiones Logiæ*, revues par FRICK, S. J., 1914, n. 458, p. 332.

par l'intermédiaire de la relation, et en tant que système de relations ²². » Et un système de relations en tant que tel n'est certes pas autre chose qu'un produit de l'esprit.

De même, dans *Appearance et Réalité*, F. H. Bradley (1846-1924), l'un des chefs, sinon le chef des idéalistes anglais, a écrit: « À la réflexion, nous constatons qu'être quelque chose de réel, ou même simplement exister, consiste de toute nécessité à entrer dans la conscience. Bref, la réalité, c'est l'expérience de notre propre conscience (*sentient experience, in short, is reality*). N'est pas réel ce qui n'est pas cette expérience-là. En d'autres termes, si vous voulez, en dehors de ce que couramment on appelle existence psychique, aucun être, aucun fait n'est donné. Sentiment, pensée, volition (ce qui groupe tous les phénomènes psychiques) contiennent tout le matériel d'existence; en dehors d'eux *il n'y a rien*, ni en tant qu'actuel, ni en tant que possible ²³. » Ici encore, nous constatons que l'existence ne s'étend pas au delà de la conscience: *Esse rerum est earum percipi*, pour reprendre la formule de Berkeley.

Ce fut cette même doctrine qui fut suivie aux États-Unis, du moins jusque vers 1903 ou 1904, si bien qu'on a pu dire « qu'à part quelques différences de ton on pourrait chercher à Oxford l'exposé des idées américaines et, en Amérique, l'expression des théories néo-hégéliennes ou néo-kantiennes d'Oxford ». Un seul nom domine, celui de Josiah Royce ²⁴.

Ce fut aussi par Hegel que l'Italie reçut le principe d'immanence; on peut dire qu'elle a été pendant de longues années la terre élue de l'hégélianisme. On peut même marquer la date précise à laquelle elle cessa de l'être: 24-28 octobre 1933, lors du VIII^e Congrès national italien de Philosophie, tenu à Rome, où l'hégélianisme, philosophie quasi offi-

²² Cité par WALKER, S. J., dans *Theories of knowledge*, London, 1911, p. 13. Le texte de RENOUVIER est tiré des *Dilemmes de la Métaphysique* (1901), p. 11.

²³ BRADLEY, *Appearance and Reality*, chap. XIV, p. 144: « We perceive, on reflexion, that to be real, or even barely to exist, must be to fall within sentience. Sentient experience, in short, is reality, and what is not this is not real. We may say, in other words, that there is no being or fact outside of that which is commonly called psychical existence. Feeling, thought, and volition (any groups under which we class psychical phenomena) are all the material existence, and there is not other material, actual or even possible. » Cité par WALKER, *op. supra cit.*, p. 97.

²⁴ KREMER, C. SS. R., *Le Néo-Réalisme Américain*, Paris-Louvain, 1920, p. 2-3. L'ouvrage de ROYCE est intitulé *The World and the Individual*, New York, 1900-1901, « Gifford Lectures ».

cielle du fascisme, fut déclarée quasi officiellement aussi en disgrâce auprès des maîtres de l'heure ²⁵.

Trois noms dominant: Benedetto Croce (né en 1865), Giovanni Gentile (né en 1875) et enfin Varesco. Voici quelques formules de Gentile qui suffiront: « Par ce moyen de la pensée on ne peut sortir de la pensée. » « En somme, rien ne transcende la pensée; la pensée est immanence absolue. » Et ce passage enfin, précieux parce qu'il donne des raisons: « Quelques efforts que l'on fasse pour penser ou imaginer d'autres choses, ou d'autres consciences au delà de notre propre conscience, ces choses et ces consciences n'en demeurent pas moins dans notre conscience à nous, précisément pour la raison qu'elles sont posées par nous, alors même que nous les affirmons extérieures à nous (*sia pure come esterne a noi*). Cet extérieur-là est toujours au dedans, c'est-à-dire qu'il désigne un rapport entre deux termes qui, extrinsèques l'un à l'autre, n'en sont pas moins l'un et l'autre intrinsèques à notre conscience à nous. Rien n'existe pour nous, si ce n'est ce que nous admettons — définissez-la comme vous le voudrez — intrinsèque à la sphère de notre Moi ²⁶. »

En France, les partisans du principe de l'immanence ne sont ni moins nombreux ni moins influents qu'ailleurs. Par une volonté positive de Renouvier et surtout de son disciple Lachelier, la philosophie actuelle française est en réaction contre l'empirisme positiviste de Comte et l'éclectisme de Victor Cousin; et cette réaction est essentiellement basée sur notre principe.

C'est d'abord Lachelier qui écrit: « La réalité de la conscience est donc hors de doute, puisque ce monde extérieur dans lequel on voudrait

²⁵ Sur la curieuse destinée en Italie de l'idéalisme hégélien et plus particulièrement « gentiliste », lire les articles du P. KUIPER, O. P., dans la *Vie Intellectuelle* du 10 avril 1931, pp. 62-78, et du 25 janvier 1934, pp. 303 sq. C'est dans ses leçons au Séminaire Pontifical Romain du Latran que le P. LE ROHELLEC, C. S. Sp., directeur au Séminaire Français de Rome, cite les textes de Gentile que je rapporte ci-dessus. Voir ces leçons dans le volume posthume *Problèmes Philosophiques*, Paris, 1933, pp. 163-200.

²⁶ « Per mezzo del pensiero non si può uscire fuori del pensiero » (dans *I fondamenti della filosofia del diretto*, p. 23). « Nulla insomma trascende il pensiero. Il pensiero è assoluta immanenza » (dans *La Riforma della Dialettica Hegeliana*, 2^e éd., Bari, 1923, p. 205). « Qualunque sforzo si faccia per pensare o immaginare altre cose o coscienza al di là della nostra coscienza, quelle cose o coscienze rimangono dentro di essa, per ciò appunto che sono poste da noi, sia pure come esterne a noi. *Questo fuori è sempre dentro*; cioè designa un rapporto tra due termini che, esterni l'uno a l'altro, sono tuttavia interni entrambi alla coscienza. Niente c'è per noi ci se n'accorga, e cioè che si ammetta, comunque definito, dentro alla sfera del nostro soggetto » (dans *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, 4^e éd., Bari, 1924, p. 27).

la résoudre ne peut, au contraire, exister qu'en elle. » Et un peu plus loin: « Tout repose sur la pensée; le dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence, c'est la spontanéité absolue de l'esprit ²⁷. »

Hamelin, lui, a des mots terribles pour ce qui ne rentre pas sous la domination de ce principe: « Ces entités (les choses dites réelles) sont impensables; autant dire: le néant! » Ou encore: « On ne saurait arriver à sortir de la pensée », dès lors on comprendra que « la pensée produit du même coup le Moi et l'organisme et aussi le monde extérieur à l'organisme, dans le cas où le monde et l'organisme se distinguent; et elle produit tout cela dans la conscience ou la conscience est l'évolution de tout cela ». Et pour finir: « La chose en soi n'est qu'une fiction, puisque l'idée en est contradictoire en elle-même ²⁸. »

Brunschvicg domine et de beaucoup la philosophie française d'aujourd'hui; je ne vois guère que Bergson que l'on puisse mettre au-dessus de lui. Lui aussi, il admet le principe d'immanence, mais d'une façon très différente de celle de Hamelin. Écoutons-le: « Tout homme se contredit, ou plutôt se suicide, qui pose avec sa pensée une autre réalité que cette pensée elle-même. » Et aussi: « La conscience constitue un monde qui est pour nous le monde. Au delà, il n'y a rien. » Et encore: « L'être est fonction de la pensée; si la philosophie a pour objet essentiel de donner une définition de l'être, c'est dans la pensée qu'il faut chercher le principe de cette définition. » Enfin: « La réalité n'est point séparée de l'esprit; elle est engagée dans son développement intérieur; elle se transforme avec lui et passe par tous les degrés de sa vivante évolution. » Ces textes datent de 1897 et appartiennent à sa thèse de doctorat sur *la Modalité du Jugement*. En voici un de 1905, dans *l'Idéalisme Contempo-*

²⁷ *Psychologie et Métaphysique*, Paris, Alcan, 1885, pp. 130 et 158, cité par BENRUBI, *Les Sources et les Courants de la Philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, 1933, pp. 600-601.

²⁸ Les trois premiers textes sont tirés de *l'Essai sur les Eléments principaux de la Représentation*, Paris, Alcan, 1907, 2^e éd., avec références et notes, 1925, pp. 9, 434 et 373; le dernier, de l'ouvrage posthume *le Système de Renouvier*, publié par P. Mouy, Paris, Vrin, 1927. On trouvera ces textes et d'autres encore dans l'excellent travail du P. AUGUSTE ETCHEVERRY, S. J., *L'Idéalisme français contemporain*, Paris, Alcan, 1933; cf. le compte rendu que j'en ai donné dans la *Revue*, 1935, pp. 261*-283*. Le présent article lui doit beaucoup.

rain: « La notion de perception extérieure est une contradiction dans les termes ²⁹. »

Finissons avec Louis Weber. Cet auteur semble s'être donné pour tâche de pousser le principe d'immanence jusqu'à ses conclusions les plus rigides. Voici comme le P. Etcheverry a synthétisé sa pensée, en se servant de ses propres expressions: « Un être qui subsisterait au delà de l'idée est une contradiction manifeste; il serait par définition en dehors du champ de la pensée, sa négation, et cependant il ne pourrait être défini que par la pensée à l'aide de concepts: hypothèse absurde ³⁰! . . . »

« D'où l'on voit qu'il est impossible de franchir le cercle de la pensée; l'espérer est aussi absurde que de vouloir s'élever en ballon au-dessus de l'atmosphère terrestre . . . »

« Si ce mot pouvait avoir un sens, le réel serait l'être extra-logique, irrationnel — le pur inintelligible. Étant par définition ce qui posséderait l'existence en dehors de la connaissance, il ne peut être connu comme existant, ce n'est que « le fantôme éternellement reparaissant du non-être ».

« Il n'y a donc qu'une seule attitude à prendre à son égard: le nier purement et simplement. Si le problème du réel, hantise perpétuelle de la philosophie, est insoluble, ce n'est pas seulement parce qu'il est mal posé, mais avant tout parce que son objet est une chimère: le réel n'existe pas indépendamment de l'affirmation qui le pose. »

Après une telle condamnation, il est inutile de citer Alfred Fouillée, Dominique Parodi, Jules de Gaultier, Édouard Le Roy, Jules Hannequin, Raoul Le Senne . . . Les mots peuvent varier: l'idée reste la même.

Ce n'est pas pour le vain plaisir de faire étalage d'érudition que nous avons cru bon de citer, au risque de paraître ennuyeux et pédant, ces textes qui appartiennent à des grands penseurs de notre époque et des siècles récents, à ceux qui, dans les pays qui conduisent le monde, sont les directeurs de la pensée de leurs concitoyens. Notre but, c'est de faire

²⁹ *La Modalité du Jugement*, Paris, Alcan, 1897, pp. 188, 9, 78; *L'Idéalisme Contemporain*, Paris, Alcan, 1905, p. 174. Cf. ETCHÉVERRY, *op. cit.*, pp. 108-109, qui ajoute très justement que « l'immanence intégrale est au cœur du système de M. Brunschvicg. . . qu'elle inspire l'ensemble de tous ses ouvrages ».

³⁰ Cf. AUGUSTE ETCHÉVERRY, dans *Vers l'Immanence Intégrale, l'Idéalisme logique de M. Louis Weber*, Paris, Beauchesne, Archives de Philosophie, vol. XI, cah. I, pp. 27-28, résumant ou citant l'ouvrage fondamental *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, Paris, Alcan, 1903.

comprendre d'une façon aussi vivante et aussi objective que possible la position idéaliste, pour la faire toucher et palper, si je puis dire. Il fallait cela pour que l'on se rendît compte du point précis où cette pensée s'oppose à toute pensée scolastique et réaliste. Nous sommes ici à la contradictoire. Nous disons, nous réalistes: « En dehors de la pensée, il y a du réel dont nous prenons possession, d'une certaine manière au moins, par la connaissance. » Les idéalistes disent, eux: « En dehors de la pensée, il n'y a rien. Prétendre prendre possession d'un néant, c'est absurde. »

Au fond, c'est sur ce point — et sur ce point uniquement — que porte le débat. Au delà, les idéalistes pourront présenter des thèses exprimées par les mêmes mots que les nôtres; ces thèses, identiques en apparence, seront totalement différentes en raison de la divergence radicale de leurs auteurs sur le point qui nous occupe présentement. Tant que l'on n'aura pas compris cela, l'on se battra en vain: nos réfutations pourfendront des fantômes et les moqueries de nos adversaires s'accumuleront sur des ombres. C'est pourquoi il faut maintenant pénétrer la signification de ce principe, en pénétrant les raisons mises en avant pour le justifier.

II. — LES PREUVES DU PRINCIPE D'IMMANENCE.

Des raisons! Il faut en effet qu'il y en ait, et de solides! Car enfin, de l'aveu même de ceux qui l'admettent, il est tellement contraire au bon sens ordinaire, je ne dis pas seulement du peuple, mais aussi de l'homme qui prétend avoir une culture et très poussée, qu'on ne peut l'avoir accepté que forcé par un syllogisme ou une induction absolument contraignante.

Or nous sommes d'abord très frappés par la fréquence avec laquelle on nous répond: « Le principe d'immanence? mais il est évident! » J'exagère, pensera-t-on. Pas le moins du monde. Écoutez Édouard Le Roy: « Le principe d'immanence, écrit-il dans *Dogme et Critique*, n'a pas toujours été bien compris. On s'en est fait souvent un monstre, tandis que rien n'est plus simple, ni en somme plus évident. On peut dire qu'en avoir pris conscience est le résultat essentiel de la philosophie moderne. Qui refuse de l'admettre ne compte plus désormais au nombre des philosophes. Qui ne parvient à l'entendre marque ainsi qu'il n'a

point le sens philosophique ³¹ . . . » La condamnation est sans appel!

Dans le même esprit, M. Brunschvicg, s'en prenant à M. Gilson, parle d'un rationalisme d'avant la science et d'un rationalisme d'après la science. Le premier, celui de l'ontologie médiévale ressuscitée par l'encyclique trop littéralement obéie de Léon XIII; le second, caractérisé par son attachement à la singularité d'un univers que l'esprit constitue dans sa réalité concrète. Le premier non seulement contradictoire, mais anachronique au second; le premier en est encore à l'âge intellectuel d'Aristote, que les études magistrales de M. Piaget permettent de fixer, en connexion avec notre civilisation actuelle, entre huit et onze ans. Et M. Brunschvicg conclut la discussion: « Il serait donc temps pour le réalisme dogmatique de s'éveiller de son sommeil séculaire, de témoigner, par quelques signes, d'une lueur au moins de réflexion sur la signification des mots qu'il emploie, mais alors il ne pourra éviter de se heurter à l'évidence aveuglante de sa contradiction, ou si l'on veut, à l'évidence même de son parallogisme ³². »

Comme on le voit par ces deux citations, s'il y a de l'intransigeance, elle n'est pas seulement et toute chez les scolastiques. Heureusement que d'autres philosophes sont plus aimables que M. Le Roy et moins hautains ou dédaigneux que M. Brunschvicg. Ils prennent en pitié ces malheureux qui n'ont point le sens philosophique; ils acceptent de faire grandir à l'âge d'homme ces enfants de huit à onze ans que sont un cardinal Mercier, un Gilson, un Maritain, un Sertillanges; ils leur fournissent un argument.

Sous sa forme générale, on peut le présenter ainsi. Le principe réaliste, « la connaissance humaine atteint immédiatement un être-objet, existant indépendamment d'elle, et elle est déterminée par cet objet », est opposé contradictoirement au principe de tout idéalisme que l'on pourrait énoncer ainsi: « La connaissance humaine n'atteint ni immédiatement ni médiatement un être-objet existant indépendamment d'elle; elle n'est donc pas déterminée par un objet, mais c'est elle qui se détermine à elle-même son objet. »

³¹ EDOUARD LE ROY, *Qu'est-ce qu'un dogme?* paru dans la revue *la Quinzaine*, 1905, p. 502, puis réédité dans le volume *Dogme et Critique*, 1907, p. 9. Cité par GÉNY, S. J., dans sa *Critica*, ed. nova, Romæ, 1927, p. 204.

³² LÉON BRUNSCHVICG, *Vraie et fausse conversion*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, pp. 35-54, surtout pp. 35, 41, 45-46.

D'autre part le principe réaliste est une pure contradiction dans les termes, et l'expérience sur laquelle il prétend s'appuyer est une pure illusion.

Il reste donc que seul puisse être admis le principe idéaliste d'immanence. Il reste encore que plus une philosophie réussira à éliminer l'illusion réaliste, plus elle sera parfaite. Hamelin résumait tout cela et rendait bien la pensée de tous les idéalistes quand il affirmait que « l'on ne donnerait pas une fausse idée de la philosophie en disant qu'elle est l'élimination de la chose en soi ³³ ».

Il ne suffit pas cependant d'affirmer sans plus que le principe du réalisme est une pure contradiction appuyée sur une illusion; il faut le prouver. On peut réduire à trois formes l'argumentation qui s'y efforce.

La première est une analyse dialectique des concepts d'*objet en soi* et d'*objet connu*. La voici réduite à un schéma aussi dépouillé que possible qui permettra d'apercevoir sans effort la contradiction.

Qui dit *chose ou objet connu* dit chose ou objet existant dans la pensée et par conséquent dans la conscience. Qui dit *chose ou objet en soi* dit chose existant hors de la pensée, donc hors de la conscience.

Par conséquent parler d'une chose en soi qui est connue, c'est parler d'une chose qui est hors de la pensée (en tant qu'en soi) et qui en même temps est dans la pensée (en tant que connue). C'est, si l'on veut encore, parler d'une chose qui est hors de la conscience, puisqu'elle est hors de la pensée, et qui cependant est en même temps dans la conscience, puisqu'elle est dans la pensée.

La contradiction est manifeste.

Donc on ne peut prétendre parler de connaître un objet existant indépendamment de la connaissance et de la conscience. Il faut donc que ce soit la pensée qui, en posant l'acte de connaissance, se donne à elle-même son objet et le fasse exister ³⁴.

Qu'on relise les textes cités plus haut de Fichte, de Schuppe, de Gentile, de Le Roy, et l'on verra que c'est bien là leur raisonnement. Mais

³³ OCTAVE HAMELIN, *Essai sur les Eléments principaux de la Représentation*, 2^e éd., 1925, p. 19, cité par ETCHEVERRY, *op. cit.*, p. 48.

³⁴ On pourrait dépouiller davantage encore ce schéma de la façon suivante:
chose en soi = chose hors de la conscience;
chose connue = chose dans la conscience;
donc, chose *en soi connue* = chose hors et dans la conscience.

nul plus que Fonsegrive ne l'a explicité clairement: « Dire, écrit-il dans son *Essai sur la connaissance*, dire: objet de connaissance, c'est dire: connu. Et dire: sujet de connaissance, c'est dire: connaissant. Or il est de toute évidence que le connu, en tant que connu, n'est pas en soi, puisqu'il est en tant que connu; et il est tout aussi évident que le sujet connaissant, en tant que connaissant, n'est pas en soi, puisqu'il est en tant que connaissant ³⁵. » Donc parler d'objet, et même de sujet, qui existeraient en dehors de la connaissance actuelle est pure contradiction.

La seconde forme d'argumentation constitue ce que l'on a appelé « la théorie des relations internes ». Elle peut se résumer dans les points suivants ³⁶:

Rien n'est connu que par relation à l'esprit ou, comme l'on dit plus souvent, à la conscience. Ceci est d'une évidence absolue: un être connu qui ne serait pas en relation avec l'esprit serait une contradiction non seulement aux yeux des modernes, mais aussi à ceux des scolastiques. Grâce à cette relation (ou mieux à ces relations, car elles sont aussi nombreuses que les objets eux-mêmes), il y a, entre la conscience et les objets, une unité synthétique, c'est-à-dire que la conscience et les objets font quelque chose d'un.

Pour avoir cette unité, pour rendre possibles ces relations, il faut qu'entre les éléments qui les composent (ici, entre les objets et la conscience ou l'esprit) il y ait influence mutuelle, de telle sorte que ni l'objet n'est ce qu'il serait sans l'influence de la conscience ni la conscience, sans l'influence de l'objet.

Cela posé, voici comment l'on raisonne.

Si le réalisme est vrai, nous avons un objet connu et un sujet connaissant. Et ils devront nécessairement être indépendants l'un de l'autre. En effet, s'ils n'étaient pas indépendants, mais en relation, ils formeraient une unité indissoluble de telle sorte que ou bien le connaissant, c'est-à-dire la conscience, engloberait en soi l'objet; nous serions en plein idéalisme, doctrine contradictoire au réalisme; ou bien la conscience se-

³⁵ Paris, 1909, p. 186, cité par GÉNY, S. J., *op. cit.*, p. 207, note 2, et aussi par le P. DE TONQUÉDEC, *La Critique de la Connaissance*, Paris, 1927, 32, note.

³⁶ Pour toute cette argumentation, cf. KREMER, C. SS. R., dans son excellent ouvrage, *le Néo-Réalisme américain*, Louvain, 1920, pp. 36-37.

rait englobée par l'objet, ce qui est absurde, puisque cela supprimerait le connaissant.

Donc ils seront indépendants, sans relation; mais alors l'objet ne peut être connu et le sujet n'est plus connaissant! Donc continuer à parler d'objet connu indépendant de la conscience, de sujet connaissant qui n'a pas d'objet à connaître, c'est dire une évidente absurdité.

Le réalisme a donc le choix entre l'absurdité ou l'agnosticisme absolu. Il reste donc que l'idéalisme seul est vrai et seul peut être vrai. On pourra varier dans l'exposé que l'on en fait ou dans le développement qu'on lui donne, mais ceci reste commun à toutes les variétés: « Ce n'est pas la conscience qui est dans l'Être, c'est l'Être qui est dans la conscience ³⁷. » Hamelin a donc pleinement raison de dire et de répéter: « L'idéalisme qui ramène tout à des idées, l'idéalisme, dis-je, reste le climat indispensable à une saine philosophie ³⁸! »

C'est à cette forme de l'argumentation que se doit ramener ce que les néo-réalistes américains ont appelé *le prédicament égocentrique*. Essayons, disaient leurs adversaires, de concevoir, comme le font les réalistes, un être sans relation avec la conscience, et dans cet essai même nous donnons à cet être cette même relation que nous essayons de lui enlever. En effet, tâcher d'imaginer ce que serait l'être en dehors de cette relation, c'est encore un acte de connaissance, donc une intervention du Moi et l'établissement d'une relation. Essayer de comparer l'état de l'objet avant d'être connu et après la connaissance, c'est encore mettre l'objet dans le Moi. Donc, le Moi, l'EGO, est bien le centre de toute ma connaissance et la formule américaine est juste, c'est bien *the ego-centric prædicament*, la situation, l'état du Moi, centre de toute connaissance et par conséquent de tout.

Au fond, c'est à cette sorte d'argumentation que recourent les idéalistes anglo-saxons Royce, Bosanquet, Bradley, et aussi Brunschvicg, Lachelier, Gentile et bien d'autres.

La troisième forme d'argumentation, enfin, est celle que Raoul Le Senne proposait dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en 1931. Le réalisme admet, dit-il en substance, une distinction

³⁷ LE SENNE, *Introduction à la philosophie*, p. 172, cité par BENRUBI, *op. cit.*, p. 483.

³⁸ HAMELIN, *Essai . . .*, p. 155, cité par ETCHEVERRY, *op. cit.*, p. 48.

absolue, en coupant soit entre les choses et l'esprit, soit entre les esprits. Or il n'y a pas et il ne peut y avoir de distinction absolue. Pourquoi? Parce que toute distinction est un mode de relation en ce triple sens: d'abord « elle n'est pensable que comme l'opposé de l'identification », donc elle est relative à celle-ci; ensuite « elle n'est imaginable que par l'unité d'une espèce nécessaire pour contenir les termes et les y séparer »; enfin, « elle n'est réelle que par l'acte d'un esprit pour qui distinguer est encore une manière d'unir ³⁹ ». Il reste donc que le réalisme est un faux-semblant, une illusion, et l'extériorité qu'il admet serait précisément l'anéantissement de l'esprit.

Tel est le principe d'immanence dans ses diverses formules et avec les arguments qui s'efforcent de le justifier. C'est la seule objection sérieuse que l'on puisse opposer à l'analyse qui fonde le réalisme philosophique et critique que je rappelais au début. À une analyse, celle des réalistes, l'on oppose une autre analyse, celle qui est condensée dans ce principe. Il s'agit maintenant de voir ce qu'elle vaut. Le choix définitif entre réalisme et idéalisme dépend de cette étude critique.

(à suivre)

Julien PEGHAIRE,
des Pères du Saint-Esprit.

Collège Saint-Alexandre
de la Gatineau.

³⁹ LE SENNE, *Sur deux objections usuelles contre l'idéalisme absolu*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, pp. 84-85.

“ Sacramentum tantum ”

Tria distinguuntur a Theologis elementa quibus quodlibet sacramentum integratur: sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum.

Post superiores dissertatoines ¹ de « re et sacramento » congruens erit brevis inquisitio de primo elemento quod dicitur « sacramentum tantum ».

De sacramento duplex assignatur directa et essentialis definitio: altera physica, i. e. secundum partes essentielles quæ distinctæ existunt in rerum natura, res scilicet et verba, ad invicem copulata in ratione materiæ et formæ; altera metaphysica, i. e. secundum partes essentielles quæ ut distinctæ non existunt in rerum natura, sed tantum in abstractione intellectus, scilicet secundum genus proximum et differentiam specificam.

Quæritur hic de sacramenti definitione metaphysica, quæ est perfectissima inter definitiones.

S. Thomas sic sacramentum definit: « Signum rei sacræ, inquantum est sanctificans homines »².

Cajetanus hæc verba commentans ait: « Scito . . . quod Auctor non solum pro reverentia sic definientium sacramentum, sed etiam pro firmando usu Ecclesiæ, quo sacramentum dicimus, non cujusque rei sacræ signum, sed homines sanctificantis, descriptionem hanc in definitionem erexit »³.

Definitionem S. Thomæ sæpe Theologi minus feliciter his tribus verbis perstringunt: « Signum practicum gratiæ ». Sæpius eam in ampliorem evolvunt addendo quasdam notas non necessarias aut descripti-

¹ *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1934, p. 213*-228*; 1935, p. 238*-260*; 1936, p. 243*-261*; 1937, 181*-193*.

² 3 p., q. 60, a. 2.

³ *In* 3 p., q. 60, a. 2.

vas aut non essentielles, uti signum sensibile, permanens et stabile, cœremoniale, etc. Quandoque etiam eam immutant secundum præconcep-
tam aliquam opinionem de sanctitate quam sacramentum in genere si-
gnificat et confert, ut in hac definitione suareziana: « Sacramentum est
signum sensibile, ad sanctitatem aliquam conferendam et veram animæ
sanctitatem significandam institutum. »

Scopus igitur hujus dissertationis est definitionem S. Doctoris ex-
planare atque ostendere eam aptissimam esse, « neque opus esse . . . ad
alias novas Sacramenti definitiones, cum aliquibus Neothericis recurrere,
cum in ista communi, et antiqua, breviter et compendiose quidquid desi-
derari poterat, inveniatur ⁴ ».

Tria autem expendenda occurrunt:

1. Quæ sit vis vocis sacramenti, hoc est de definitione nominali
sacramenti.
2. An sacramentum sit formaliter signum, hoc est de prima parte
definitionis metaphysicæ sacramenti, quæ est genus signi.
3. An significatum per sacramentum sit res sacra inquantum est
sanctificans homines, hoc est de differentia specifica sacramenti.

I. — VOX « SACRAMENTUM ».

Sacramenti, quæ est vox latinæ originis, triplex a Doctoribus pro-
posita est etymologia.

S. *Isidorus Hispalensis* putans sacramentum idem significare ac
græca vox « mysterium » (μυστήριον) nomen deducit a secreto: « Ob id
sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus di-
vina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a
secretis virtutibus, vel a *sacris* sacramenta dicuntur . . . ; unde et Græce
mysterium dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem ⁵. »

Alii sacramentum derivari dicunt a *sacrando* seu a verbo *sacrare*,
quod est aliquid alicui devovere; ita quidam moderni; ita jam S. Tho-

⁴ SALMANTICENSES, *Cursus Theol. Moralis*, t. 1, *De Sacr. in genere*, c. 1,
punctum unicum, Venetiis, Pezzana, 1750, p. 1.

⁵ *Etymol.*, l. 6, c. 19, n. 40. 42, M. L. 82, 255 sq.

mas junior in 4 Sent., q. 1, a. 1, qa 1, solut. et ad 1, qui tamen aliter sentit in c. 1. *Summæ theologicæ*, ubi tradit tertiam etymologiam mox exponendam. Hæc sententia videtur rationabilis tum a priori, quia sicut nutrimentum venit a nutriendo et medicamentum a medicando ita videtur dicendum sacramentum dici a sacrando, tum a posteriori, quia scimus primitus historice dicta fuisse sacramenta jusjurandum et pœcuniam oppignoratam apud pontificem, in qua duplici acceptione agitur de aliqua re quæ devovetur seu sacra redditur; ex quo facile etiam intelligitur quomodo idem nomen applicatum fuerit Baptismo qui est quoddam juramentum christianæ professionis.

Attamen *tertia sententia*, communis et historice fundata, dicit sacramentum derivari a sacro, seu a re sacra vel a sanctitate. Hæc etymologia valde differt a præcedenti, quia si sacramentum esset a sacrando involveret in se necessario conceptum causæ, sacrare enim causare est, sicut omne nomen derivatum a medicamento importat causalitatem, et ideo sacramentum non posset accipi pro re sacra non sacrate neque pro solo signo rei sacræ; jamvero id factum esse constat ex sequenti expositione historicæ evolutionis vocis sacramenti tum apud profanos tum apud sacros Scriptores.

Apud profanos scriptores duplex fuit acceptio sacramenti, utraque pro re quodammodo sacra, i. e. pro pœcunia oppignorata et in loco sacro asservata, et pro juramento.

Dicebatur imprimis sacramentum pœcunia « a duobus contenditibus in loco sacro deposita ea conditione, ut qui vicisset, suam reciperet, victi, ærario cederet. « Sacramentum, inquit Varro, lib. 4, *de Lingua*, a sacro dictum est: et qui petebat, et qui inficiebatur, uterque quingenta æris ad Pontificem deponebat: qui judicio vicerat, suum sacramentum a sacro auferabat: victi ad ærarium redibat, id est, victus ea pecunia quam deposuerat mulctabatur, in pœnam injustæ litigationis. » Itaque sacramenti nomine hæc pœcunia donabatur, tum quod in usus sacros converti posset: tum quod in loco sacro custodiretur: nam hæc aliaque deposita servata in templo fuisse, ut pro numinis reverentia ab omni vi et injuria immunia essent, non modo apud gentiles, Judæos et Christianos usu fuit, sed etiam severissimis legibus perpetuo observatum, ut testantur sacri et profani scriptores, et est in jure canonico, cap. *Gravis ext.*, de *Deposito* ⁶. »

⁶ DROUIN, *De Sacram. in genere*, q. 1. c. 1, § 1. n. 3; MIGNE, *Theol. Cursus*, t. 20, col. 1165, Parisiis, 1863.

Secunda acceptio sacramenti in usu profano est pro juramento. « Latinis scriptoribus, Livio teste, lib. 5, dec. 4, idem fuit sacramentum quod jusjurandum: hinc juramentum quo se milites ad præstandam imperatori et reipublicæ fidelem operam obligabant, sacramentum militare appellabatur, ipsique milites sacramentarii dicebantur: imo figurate aliquando pro ipsis significandis militibus nomen sacramenti positum est: quo sensu Juvenalis poeta inquit, *Sat.* 16. v. 35: « Præmia nunc alia, atque emolumenta notemus Sacramentorum », militum scilicet jurejurando adstrictorum ⁷. »

Hæc acceptio sacramenti subinde in usu fuit etiam apud Canonistas, ut patet ex *Decreto Gratiani* in libro *Sacramenta puberum*, cap. *Si adversus venditionem*, ubi dicitur: « Sacramenta puberum sponte facta . . . inviolabiliter custodiantur », et in causa 22, quæst. 4, cap. *Qui Sacramento*.

In latina versione *S. Scripturæ* vox « sacramentum » ponitur pro voce « mysterium » quod occurrit in lectione græca, et significat vel aliquod arcanum divinum, doctrinam scilicet aut rem supernaturalem, vel signum seu figuram alicujus arcani divini, vel etiam rarius aliquod secretum humanum, fortasse per derivationem a secreto seu arcano divino.

Ita in priori sensu, nempe arcani divini:

Sap., 2, 22: « Nescierunt sacramenta Dei », i. e. divina consilia.

Eph., 3, 3: « Secundum revelationem notum mihi factum est sacramentum. »

I Tim., 3, 16: « Magnum . . . pietatis sacramentum », i. e. Incarnatio.

In altero autem sensu, scilicet signi rei arcanæ:

Eph., 5, 32: « Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia », i. e. Matrimonium est signum unionis Christi cum Ecclesia.

Apoc., 1, 20: « Sacramentum septem stellarum », i. e. significatio earum.

Ibidem, 17, 7: « Ego dicam tibi sacramentum mulieris », i. e. cujusnam rei figura sit mulier illa.

In tertio sensu, i. e. pro secreto humano, citatur *Tob.*, 12, 7: « Sacramentum regis abscondere bonum est. »

Apud Patres prima acceptio sacramenti fuit pro juramento quod continetur implicite in Baptismo et professione christiana. Ita sæpe apud *Tertullianum* qui in lib. *ad Martyres*, c. 3, ait: « Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc, cum in sacramenti verba respondimus ⁸. »

Sed jam inde a Tertulliano vox sacramenti ad ampliorem significationem extensa est ita ut multæ res sacræ sacramenta dicerentur, uti ipsa religio christiana, oratio dominica, sacra doctrina ac demum ipsi ritus religionis christianæ. Ipse Tertullianus primus sacros ritus sacramenta

⁷ DROUIN, *ibidem*, n. 2; MIGNE, *ibidem*, t. 20, col. 1164.

⁸ M. L. 1, 697; cf. lib. *de Corona militis*, c. 11; *de Spectac.*, c. 24; *de Idol.*, c. 6.

vocavit⁹. Post ipsum talis significatio communis evasit apud Patres, imo paulatim magis ac magis exclusiva et propria fieri cœpit, nondum tamen distinctione facta inter ritus inefficaces et efficaces gratiæ.

Apud Augustinum uberior est usus hujus vocis majorque determinatio et appropriatio habetur. Licet enim apud eum sacramentum retineat sensum generalem ritus sacri, tamen frequentius recurrit ad designanda sacramenta proprie dicta ac simul multipliciter describitur ac definitur talibus conceptibus qui speciali modo et plenius conveniunt ritibus gratiæ efficacibus. Ita cum S. Doctor describit *contra Faustum* (19, 13) differentiam inter sacramenta antiquæ et novæ legis, dicit hæc relate ad illa esse « virtute majora . . . numero pauciora », quæ proprietas non tam sacramentalibus et cœremoniis quam ipsis sacramentis proprie dictis plene convenit. Idem patet etiam ex lectione plurium definitionum Augustini de sacramentis quas infra citabimus.

Inde ab Augustino usque ad tempus Petri Lombardi frequens apparet usus vocis sacramenti in documentis ecclesiasticis ad designandos ritus efficaces gratiæ¹⁰. Attamen notandum est toto hoc tempore sacramentum generalem significationem ritus sacri servasse, imo postquam S. *Isidorus Hispalensis* supracitatam sacramenti etymologiam proposuerit, illud nempe identificans cum mysterio, plures Doctores, ejus secuti vestigia, vocaverunt sacramenta omnia mysteria fidei, redeuntes ita ad generaliore significationem quam vidimus apud Tertullianum prioresque Patres et aliquam confusionem ingerentes¹¹. Nonnisi sæculo XII vox sacramenti sensum exclusivum obtinuit cum *Magister Sententiarum*, numerum septenarium sacramentorum determinans, eo ipso sensum etiam vocis definivit; qui deinceps sive apud Theologos sive in Ecclesiæ documentis constanter retentus et in ipsa solemni definitione tridentina confirmatus est.

Conclusio hujus conspectus historicæ evolutionis vocis sacramenti ita efferri potest.

⁹ Cf. *de Jejunio*, c. 10; *de Baptismo*, c. 1; *de Rebaptismo*, c. 16; *de Idol.*, c. 19; CYPRIAN., *Ep.* 74, 8; LACTANCT., *Div. Inst.*, 3, 26 et 4, 22; AMBROS., *De Myster.*, 15, 20.

¹⁰ Cf. DENZINGER, n. 99, 139, 140, 146, 169, 297, 324, 402.

¹¹ Cf. POURRAT, *La Théologie sacramentaire*, c. 1, § 3, Paris, 1910, p. 33.

Sacramentum apud Scriptores ecclesiasticos antequam determinaretur ad univocum sensum hodiernum fuit vox analogica, eo modo quo « sanum » dicitur analogice. Dictum est nempe sacramentum aliquid habens aliquam habitudinem ad sanctitatem, atque pro diversa hujusmodi habitudine alia aliter sacramenta vocata sunt.

Aliquid enim dictum est sacramentum *formaliter*, i. e. ut habens in se formam sanctitatis, quo modo animal dicitur sanum; ita quælibet res sacra, doctrina, religio, etc. Aliquid vero dictum est sacramentum *significative*, i. e. ut habens habitudinem signi ad sanctitatem, quo modo color visus dicitur sanus; ita ritus sacri in genere. Aliquid tandem dictum est sacramentum *causaliter*, i. e. ut habens aliquam habitudinem causæ ad sanctitatem, quo modo cibus dicitur sanus; ita quidam sacri ritus inter alios.

Hæc tamen distinctio et attributio non est secundum exclusionem, imo ex subjecta materia patet in unoquoque membro istius divisionis præcedens membrum includi. Unde ultimum membrum, i. e. sacramentum, causaliter est etiam sacramentum significative et formaliter.

Pedetentim autem sacramentum amisit significationem analogam et assumpsit univocam, i. e. coarctatum est ad significandum tantummodo efficacem gratiæ. An autem illum significet formaliter sub ratione signi vel sub ratione causæ, et quo modo, restat determinandum.

II. — PRIMA PARS DEFINITIONIS METAPHYSICÆ SACRAMENTI: « SIGNUM ».

De definitione sacramenti inquisituris occurrere potest dubium, an sacramentum sit quid definibile. Id negarunt quidam antiqui Theologi ea ratione ducti quod sacramentum sit aggregatum quoddam ex pluribus entibus, verbis scilicet, rebus, ratione causæ et ratione signi, et ideo ens aliquod per accidens quod definiri non potest.

Sed hoc dubium facile dissolvitur si consideretur quod licet sacramentum sit ens per accidens in genere physico, non est tamen tale in genere morali seu artefacti, quia omnia quæ in ipso continentur disponuntur ordine quodam inter se seu ad unam significationem ordinantur; et ideo sacramentum prout est unum ens in genere artefacti bene definiri potest; sicut etiam quælibet domus, etsi ex multis partibus multisque

physicis substantiis composita, definitur secundum figuram architectonicam ad quam delineandam omnes partes concurrunt; eadem ratione philosophi definiunt familiam, civitatem, regnum, etc.

Dictum est supra quod secundum definitionem nominalem sacramentum tres notas simul continet seu tripliciter sumitur: significative, effective et formaliter. Quæritur igitur quænam ex illis tribus notis sit essentialis sacramento in ratione sacramenti seu quænam constituat ejus genus.

Quod sacramentum non sit formaliter res sacra seu in genere qualitatis non vertitur in dubium, tum quia evidenter apparet Scripturam et Traditionem potius considerare sacramenta ut signa et causas sanctitatis quam ut res sacras, tum quia constat quod sacramenta neque materialiter loquendo sunt proprie res sanctæ seu subjectum permanens veræ sanctitatis, sanctitas enim est in homine, licet ex usu cui materia ipsorum reservatur et ex benedictione Ecclesiæ, qua donantur, induent quamdam legalem sanctificationem, imo secundum sententiam thomisticam sint etiam vialiter et transeunter subjectum gratiæ sanctificantis quam physice instrumentaliter causant.

Manet igitur quærendum utrum sacramentum sit in genere signi, vel in genere causæ, vel in utroque, quod non tam evidenter constat cum sint inter Theologos discrepantes opiniones.

*Magister Sententiarum*¹² videtur ponere sacramentum simul in genere signi et in genere causæ, vel simpliciter sacramentum proprie dictum ponit in genere causæ, rejectis sacramentis V. T. a tali ratione sacramenti. Quod *S. Thomas* sequitur et sic explicat in *Commento*: « Sacramentum non dividitur per sacramenta veteris et novæ legis sicut genus per species, sed sicut analogum in suas partes, ut sanum habens sanitatem et significans eam. Sacramentum autem simpliciter est quod causat sanctitatem. Quod autem significat tantum, non est sacramentum nisi secundum quid¹³. »

¹² L. 4 *Sent.*, dist. 1.

¹³ In 4 *Sent.*, dist. 1, q. I, solutio 3 ad 5.

Idem fere docent *Albertus Magnus*, *Bonaventura*, *Suarez*¹⁴, *Lugo*¹⁵ et *Gonet*¹⁶.

Præcipuæ rationes quæ adduci possunt ad hanc sententiam firmandam sunt sequentes: 1. Scriptores sacri cum definiunt sacramentum æque loquuntur de ratione signi et de ratione causæ. 2. Ratio signi ad placitum, quale est sacramentum, est ens rationis, conferre vero gratiam est quid reale; non convenit autem dicere quod sacramenta quæ sunt canalía gratiæ, columnæ Ecclesiæ, reliquiæ Incarnationis, sint entia rationis. 3. Unumquodque ens constituitur per id quod est nobilius et principalius; nobilior autem et principalior est ratio causæ quam ratio signi.

Nihilominus *sententia communis Theologorum post S. Thomam* (3 p., q. 60, a. 1) est sacramentum formaliter esse in genere signi et in hoc tantum genere.

Imprimis enim non difficile statuitur non posse aliquod ens per se esse formaliter in duplici genere; alioquin esset duplex, non unum ens, vel si placet esset ens per accidens; sacramentum autem quamvis ex multis entibus constituatur non est ens per accidens, sed unum ens per se, unitate nempe non simplicitatis, sed compositionis et ordinis, quatenus omnia illa entia copulantur et ordinantur ad unam significationem gratiæ, quemadmodum sunt unum per se domus, urbs, societas, populus, syllaba, numerus, motus, tempus, etc. « Compositum [enim], quandoque sortitur speciem ab aliquo uno, quod est vel forma, ut patet in corpore mixto; vel compositio, ut patet in domo; vel ordo, ut patet in syllaba, et numero ¹⁷. »

Igitur quamvis res quæ concurrunt ad efformandum sacramentum sint in diversis generibus, res enim, verba, applicatio rerum ut ablutio in Baptismo, prolatio verborum, significatio eorundem, etc., sunt in diversis prædicamentis substantiæ, qualitatis, actionis, etc., tamen ipsum sacramentum qua tale nequit esse nisi in uno genere a quo unicam suam formam accipiat.

Quodnam autem sit tale genus nequit statui a priori, sed eruendum

¹⁴ *In 3 p.*, q. 60, disp. 1, sect. 2.

¹⁵ *De Sacr. in gen.*, disp. 1, sect. 2, ed. Vivès, 1892, t. 3, p. 247. 250.

¹⁶ *Clypeus, De Sacr. in comm.*, disp. 1, a. 1, § 1, ed. Vivès, 1876, v. 6, p. 8 sq.

¹⁷ *In 7 Metaphys.*, lect. 10.

est ex communi usu eorum qui de sacramento loquuntur, i. e. Scripturæ, Traditionis, documentorum Ecclesiæ et Theologorum, per hæc enim media nobis a Deo traduntur et explicantur quæcumque ab eo in nova lege condita et revelata sunt.

Jamvero, ut infra ostendetur, Scripturæ, Traditio, documenta Ecclesiæ et Theologi cum agunt de sacramentis constanter affirmant ea esse signa, nec absque levitate dici potest tam serio, constanti et explicito modo eas auctoritates locutas esse de signo tamquam de aliquo elemento non formali, sed identico, materiali aut concomitante.

Unde signum est ratio formalis sacramenti. Non tamen est ratio specifica, quia sacramentum subdividitur in plura inter se essentialiter distincta; nec est ratio differentię specifę, quia non omne signum est sacramentum, differentia vero specifica convenit tantummodo speciei, ut patet de rationali relate ad hominem. Relinquitur ergo quod signum sit ratio formalis generica sacramenti seu quod sacramentum sit in genere signi.

Explanatur ratio principalis in qua hoc argumentum fundatur.

Scripturæ sæpe exhibent rationem signi sacramentalis. Quoad *sacramenta A. T.*, dum de ipsa lege veteri dicitur quod est « umbra futurorum ¹⁸ » et quod in illa « omnia . . . in figura contingebant ¹⁹ », ipsa sacramenta vocantur repromissiones ²⁰, quia erant signa sæpe repetita primæ promissionis seu fœderis. In specie vero Circumcisio vocatur « signum fœderis ²¹ » et « signaculum justitiæ fidei ²² ».

Quoad *sacramenta N. T.*, Baptismus exhibetur ut figura spiritualis regenerationis: « Consepulti enim sumus cum illo per baptismum ²³ »; Eucharistia ter in eodem loco dicitur ab Apostolo commemoratio seu signum passionis Christi ²⁴, et exhibetur ut signum unitatis Ecclesiæ ²⁵; Matrimonium dicitur symbolum unionis Christi cum Ecclesia ²⁶.

¹⁸ *Hebr.*, 10, 1.

¹⁹ *I Cor.*, 10, 11.

²⁰ *Hebr.*, 8, 6 et 11, 13.

²¹ *Gen.*, 17, 11.

²² *Rom.*, 4, 11.

²³ *Rom.*, 6, 4.

²⁴ *I Cor.*, 11, 24. 25. 26.

²⁵ *I Cor.*, 10, 17.

²⁶ *Eph.*, 5, 32.

Traditio ²⁷.

Mens hic non est congerere multa Patrum effata aut innumeras definitiones quas Doctores de sacramento edidere, sed per summa capita quosdam innuere gressus quibus conceptus signi sacramentalis, in supracitatis verbis Scripturæ involutus, pedetentim explicitiorem et formalio-rem expressionem obtinuit donec a S. Thoma in sua definitione aptissime determinatus fuit.

Istius evolutionis tres partes distingui possunt: doctrina Patrum ante Augustinum, opus Augustini, definitiones sacramenti post Augustinum.

Apud Patres quatuor priorum sæculorum incipit determinatio conceptus sacramenti sub forma explicationis illius symbolismi quem Apostolus tradidit de Baptismo (Rom., 6, 4) et de Eucharistia (I Cor., 10, 17). In hac doctrina explicanda eminent inter Orientales, sæc. III *Origenes*, qui scholæ alexandrinæ ac phisosophiæ neoplatonicæ principii imbutus, symbolismum ultro et abunde Baptismo et Eucharistiæ applicavit, et sæc. IV *Cyrillus Hier.*, qui in *Catechesibus Mystagogicis* fere definitivam attigit doctrinam de symbolismo utriusque sacramenti initiationis christianæ.

Inter Occidentales vero eandem doctrinam evolvunt præcipue, sæc. III *Cyprianus* quoad Eucharistiam, et sæc. IV *Ambrosius*, qui in libro *de Mysteriis*, sub influxu doctrinæ Patrum græcorum conscripto, copiosa et præclara tradit de symbolismo Baptismi et Eucharistiæ.

Istorum aliorumque Patrum doctrina sic perstringi potest: « Baptismus et Eucharistia concipiuntur ut symbola quadam, quæ manifestant invisibiles realitates quas producunt vel continent. Duabus autem partibus constituuntur: altera exteriori et visibili, quæ dicitur *σύμβολον, τύπος*, etc., apud Græcos, et *sacramentum* apud Latinos; altera invisibili, quæ est virtus Spiritus Sancti operans regenerationem baptismalem, vel corpus et sanguis Christi. Eodem fere modo concipitur ritus Confirmationis. Quoad Matrimonii symbolismum Patres in suis commentariis in epistolam ad Ephesios, nihil addunt ad ea quæ S. Paulus tradit. Cum de aliis sacramentis tractant, Patres eorum effectus referunt, quin conceptu symboli efficacis utantur. Symbolismus sacramentalis

²⁷ Compendiose tradimus quæ habet POURRAT, *La Théologie sacramentaire*, Paris, 1910, p. 2 sqq.

tardius applicatus est Ordinationi a S. Augustino²⁸, Unctioni infirmorum ab Innocentio I²⁹, Pœnitentiæ vero præsertim a S. Petro Damiano³⁰.

« Ante S. Augustinum tamen nullus cogitavit de abstrahendo conceptu symboli efficacis ut secundum seipsum consideraretur ac definiretur . . . S. Augustinus primus formaliter distinxit, unam alteri opponendo, partem visibilem sacramenti, i. e. *sacramentum*, et partem invisibilem, i. e. *virtutem sacramenti*. Quæ tam præcisa distinctio permisit ipsi schema aliquod propriæ dictæ definitionis elaborandi³¹. »

Augustinus multum evolvit notionem sacramenti, eam ope conceptus signi elaborando. Nulla quidem invenitur apud ipsum propria et stricte dicta definitio, soli nempe sacramento conveniens, sed tamen tot definitiones descriptivas aut genericas de eo tradit in suis operibus, ut facile ex illis vera et completa definitio sacramenti, secundum quattuor ejus causas, efformari possit. Unde est quod in verbis Augustini fundantur omnes posteriores definitiones.

Ut in definitione metaphysica sistamus, quæ nempe duas complectitur notas, signum et causam gratiæ, placet afferre octo S. Doctoris effata, inter quæ priora quattuor explicant primum elementum, i. e. signum, quattuor vero posteriora secundum etiam elementum assignant, i. e. efficacitatem gratiæ.

De Civit. Dei, 10, 5: « Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est³². »

De Catech. Rud., 26, 50: « Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari³³. »

Serm. 272: « Ista [i. e. species eucharistica], fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spirituales³⁴. »

Epist. 138, 7: « [Signa] cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur³⁵. »

Epist. 55, 2: « Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestæ commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est³⁶. »

Quæst. in Heptat., 3, 84: « Dominus autem [sanctificat] invisibili gratia per Spiritum Sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiæ, visibilia sacramenta quid prosunt? . . . Nihil quippe profuit Simoni mago visibilis Baptismus, cui sanctificatio invisibilis defuit³⁷. »

²⁸ *De Baptism. contr. Donat.*, 1, 2, etc.

²⁹ *Epist. ad Decentium*, 8 (DENZ., n. 61).

³⁰ *Serm.* 69.

³¹ POURRAT, *La Théologie sacramentaire*, p. 19 sq.

³² M. L., 41, 282.

³³ M. L. 40, 344.

³⁴ M. L. 38, 1246.

³⁵ M. L. 33, 528.

³⁶ M. L. 33, 205.

³⁷ M. L. 34, 712.

Epist. 105, 3: « Operatur per illum [i. e. ministrum] Deus visibilem sacramenti formam, ipse autem donat invisibilem gratiam ³⁸. »

Epist. 98, 2: « Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiæ, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiæ . . . regenerant hominem ³⁹. »

Post Augustinum fit elaboratio definitionis proprie dictæ.

Quinque citari possunt celebriores definitiones quæ constituunt veluti stadia hujus elaborationis. In quibus omnibus ratio signi emergit, quamvis ejus principalitas relate ad rationem causæ non in omnibus æqualiter explicetur.

Isidorus Hispalensis (†636) in suo opere *Etymologiarum* sic definit sacramentum: « Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est. Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus. vel a sacris sacramenta dicuntur. Quæ ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia Sanctus in ea manens Spiritus eorundem sacramentorum latenter operatur effectum ⁴⁰. »

Hugo a S. Victore (†1141) in suo opere *de Sacramentis* primus inter Theologos tradit fere completam definitionem sacramenti: « Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibilibus propositum ex similitudine repræsentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam ⁴¹. »

Auctor Summæ Sententiarum, prædecessor Petri Lombardi, hanc tradit definitionem quæ propinquissima est definitioni S. Thomæ: « Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiæ in eo collatæ, quam scilicet confert ipsum sacramentum ⁴². »

Petrus Lombardus (†1160) in suis *Sententiis* sic sacramentum definit: « Sacramentum est sacræ rei signum . . . Item. Sacramentum est

³⁸ M. L. 33, 401.

³⁹ M. L. 33, 360.

⁴⁰ Lib. 6, cap. 19, M. L. 82, 255.

⁴¹ Lib. 1, p. 9, c. 2, M. L. 176, 317.

⁴² Tract. 4. c. 1, M. L. 176 117.

invisibilis gratiæ visibilis forma . . . Sacramentum eius rei similitudinem gerit cuius signum est. Si enim sacramenta non haberent similitudinem rerum quarum sacramenta sunt, proprie sacramenta non dicerentur. *Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiæ Dei, et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.* Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi ⁴³. »

In his verbis Magister quattuor definitiones tradit vel potius quasi guttatim definitionem tradit per quasdam notas quæ simul colliguntur in ultima completa definitione quam S. Thomas in *Commento* laudat ⁴⁴.

S. Thomas in *Summa theologica* non refert definitionem Petri Lombardi, sed aliam eligit in qua præcedentes definitiones resumit et perficit. Subdens nempe conceptum causæ conceptui signi, hoc erigit in genus, rejecta notione causæ in obliquo ex parte rei significatæ seu differentiatæ specificæ, et ita genericam illam definitionem Augustini « signum sacrum » in hanc definitionem specificam complet et determinat: « Signum rei sacræ, in quantum est sanctificans homines ».

Concilium Florentinum in Decreto *pro Armenis* ait: « Novæ Legis . . . sacramenta . . . multum a sacramentis differunt antiquæ Legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: hæc vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne susipientibus conferunt » (DENZ., 695).

Conc. Tridentinum in sess. 13, cap. 3, sic definit sacramentum novæ legis: « Symbolum . . . rei sacræ et invisibilis gratiæ formam visibilem » (DENZ., 876).

Catechismus Conc. Trident. in p. 2, n. 4, sic definit sacramentum: « Sacramentum est invisibilis gratiæ visibile signum, ad nostram iustificationem institutum. » Inferius n. 6 addit: « Sacramentum ad hoc rerum genus quæ sanctificandi causa institutæ sunt, referri perspicuum est. » Item n. 11 sacramentum novæ legis sic describit: « Ut explicatius quid sacramentum sit declaretur docendum erit rem esse sensibus subiectam quæ ex Dei institutione sanctitatis et iustitiæ tum significandæ tum efficiendæ vim habet. »

Ex hac brevi historica expositione sufficienter patet in sacris Scriptoribus rationem signi accipi ut formalem rationem sacramenti.

⁴³ L. 4, circa initium, M. L. 192, 839.

⁴⁴ In 4 *Sent.*, q. 1, solutio 3 ad 5; solutio 4, initio.

Restat ut solvamus tres illas speciosas rationes quas in contrarium adducunt supracitati Auctores:

1. Quod sacri Scriptores sæpe loquantur non solum de ratione signi, sed etiam de ratione causæ mirum non est, quia ratio causæ seu potius generalius loquendo ratio alicujus nexus practici inter sacramentum et gratiam, quamvis non sit ratio formalis, est tamen aliquid magni momenti, præcipue in sacramentis N. L. quæ sunt proprie dictæ causæ gratiæ. At sacri Scriptores non tam constanter et signanter loquuntur de ratione nexus practici sicut de ratione signi cum sacramentum definiunt; præterea dum loquuntur de ratione nexus practici attendunt ad essentiam et causalitatem sacramentorum N. L. potius quam ad sacramentum in genere prout convenit etiam sacramentis A. L., imo sæpe cum loquuntur de sacramentis A. L., quæ habent ut vera et proprie dicta sacramenta, nullam mentionem faciunt de nexu practico, vel docent ea esse tantummodo signa ⁴⁵.

2. Quamvis sacramentum formaliter loquendo, i. e. unice attenda sua forma quæ est signum ad placitum, sit ens rationis, tamen materialiter et identice est ens reale, quia materia in qua fundatur relatio signi est quid reale, imo etiam loquendo simpliciter et absque distinctione sacramentum dici nequit ens rationis, tum quia simpliciter sacramentum est compositum ex ratione signi et eius fundamento, tum quia concreta artefacta, qualia sunt sacramenta, in simplici prædicatione non supponunt pro forma, sed pro materia; unde cum dicimus sacramenta esse septem numero, causas gratiæ, canalía sanctificationis, columnas Ecclesiæ, reliquias Incarnationis et similia, hæc non referuntur ad rationem signi seu ad relationem rationis, sed ad id quod fundat hanc relationem, i. e. ad compositum ex rebus et verbis, sicut cum dicimus quod album est corpus vel substantia, aut quod cathedra est lignum vel lignea, hæc referuntur non ad formam albi quæ est accidens, i. e. qualitas, aut ad formam cathedræ quæ est figura, sed ad materiam harum formarum.

3. Unumquodque ens constituitur non per id quod est nobilius et principalius in se et in esse entis, sed in esse talí, i. e. in ea ratione quam

⁴⁵ Cf. *Conc. Florent., Decr. pro Armenis* (DENZ., 695) et *Catechismus Conc. Tridentini*, p. 2, c. 1, n. 23.

res formaliter importat; sic album formaliter constituitur per albedinem, quæ est accidens, non per substantiam quam etiam importat, quamvis substantia sit in esse entis nobilior quam accidens. Unde id quod est nobilius et principalius in sacramento, formaliter qua sacramento, est ipsa forma sacramenti seu ratio signi, ratio vero causæ vel nexus practici est tantum principale quoad nos et ex parte materiæ sacramenti, quatenus Deus voluit ut gratia daretur ad positionem talis ritus, qua ratione hic evadit signum non tantum speculativum, sed practicum, i. e. signum gratiæ præsentis.

III. — SECUNDA PARS DEFINITIONIS METAPHYSICÆ SACRAMENTI: « RES SACRA INQUANTUM EST SANCTIFICANS HOMINES ».

Dictum est de ratione signi, quæ est prima pars definitionis metaphysicæ sacramenti; jam agendum est de ratione signati, quæ est specifica differentia sacramenti; hæc enim in signo non aliunde desumitur quam ex parte rei significatæ (quæ est ratio vel terminus materialis relationis signi) et ex modo eam significandi (qui est ratio vel terminus formalis ejusdem).

Cum quæritur an significatum seu differentia specifica sacramenti sit « res sacra in quantum est sanctificans homines », hæc locutio accipitur exercite, ita ut non significet tantum gratiam *inquantum est quid sanctificans*, sed *inquantum hic et nunc est præsens sanctificans subjectum cui sacramentum applicatur*.

Quibus verbis indirecte et ex obliquo innuitur efficacia sacramenti. Nam si sacramentum significat gratiam ut præsentem sequitur quod, posito sacramento, debeat eo ipso gratia fieri præsens in subjecto ad hoc ut salvetur veritas et significatio sacramenti. Jamvero hoc est præcise esse efficax seu practicum gratiæ, i. e. gratiam sibi uniri nexu infallibili. Attamen melior et formalior est expressio « signum gratiæ ut præsentis » quam « signum practicum gratiæ », quia ratio practici accedit rationi signi nec proinde potest proprie accipi ut ejus specifica differentia; aptius ergo ponitur ratio practici ex parte signati ex quo proprie accipitur differentia signi.

Quod sacramentum sit signum rei sacræ patet ex ipsa definitione nominali supra exposita, sacramentum enim dicitur a sacro seu a re sacræ. *Quæritur igitur cujusnam rei sacræ sit signum*, an nempe sanctificationis perfectæ et propriæ dictæ seu gratiæ, vel alicujus sanctificationis improprie dictæ seu legalis, vel sanctificationis in communi prout abstrahit a sanctificatione propriæ aut improprie dicta, et an sit signum sanctificationis ut actu præsentis in sacramenti susceptione ac ita quodammodo per ipsum collatæ.

Diversitas sententiarum Theologorum in hac quæstione provenit præcipue ex quæstione de indole sacramentorum antiquæ legis.

Plures enim Theologi quia negant in illis collatam fuisse gratiam sanctificantem, cum tamen admittant ea habuisse veram sacramenti rationem, coguntur talem construere definitionem sacramenti in genere quæ conveniat ritibus utriusque legis. In hoc tamen non omnes eandem viam sequuntur.

Quidam, ut Cano ⁴⁶ *et Bellarmino* ⁴⁷, dicunt sacramentum in genere esse signum et causam alicujus sanctificationis in communi prout abstrahit a perfecta vel legali sanctificatione; sacramentum A. L. esse signum et causam sanctificationis legalis, sacramentum vero N. L. sanctificationis perfectæ.

Alii, ut Soto ⁴⁸ *et Ledesma* ⁴⁹, volunt sacramentum in genere esse signum sanctificationis perfectæ, sed tantum signum, non causam, seu significare gratiam non necessario ut præsentem, sed vel ut præsentem vel ut futuram; sacramentum A. L. esse signum et non causam seu significare gratiam ut in futuro dandam fidelibus N. L., sacramentum vero N. L. esse simul signum et causam seu significare gratiam ut præsentem in subjecto cui ritus applicatur.

Alii denique, ut Suarez ⁵⁰ *quem sequuntur non pauci moderni*, docent sacramentum in communi esse quidem signum et causam, sed tamen signum sanctificationis perfectæ et causam alicujus sanctitatis in communi

⁴⁶ *Relect. de Sacramentis*, p. 1.

⁴⁷ *De Sacramentis*, prop. 2.

⁴⁸ *In 4 Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2.

⁴⁹ *In 4 Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 2.

⁵⁰ *Disp.* 1, sect. 2.

prout abstrahit a perfecta et imperfecta; sacramentum A. L. esse signum sanctitatis perfectæ et causam sanctificationis imperfectæ, sacramentum vero N. L. signum et causam ejusdem sanctificationis perfectæ.

Ceteri Theologi. cum doceant etiam in antiquis sacramentis collatam fuisse gratiam sanctificantem, definiunt sacramentum in genere: signum et causam gratiæ seu potius signum gratiæ præsentis in usu sacramenti; sacramentum A. L. est signum et conditio gratiæ, sacramentum vero N. L. signum et proprie dicta causa ejusdem. Ita *Estius* ⁵¹, *Joannes a S. Thoma* ⁵², *Gonet* ⁵³, *Salmanticenses* ⁵⁴, *Billuart* ⁵⁵ et plures alii præsertim inter Thomistas.

Hæc quoque est *sententia S. Thomæ*.

Patroni quidem alterius sententiæ auctoritatem S. Doctoris sibi vindicant eo quod in q. 60, a. 2, non loquatur nisi de ratione signi, et in pluribus locis ubi agit de sacramentis A. L. videatur illis tribuere tantum vim sanctificationis legalis. Attamen S. Doctor in a. 2 q. 60, qui est de sacramento in communi, non loquitur nisi de sanctitate perfecta; ibidem docet sacramentum esse signum rei sacræ inquantum est sanctificans homines, hæc autem verba sumit exercite seu de sanctitate præsentis, ut patet ex aliis locis, v. g. ex his explicitis verbis *Commentarii in Sent.*: « Quamvis serpens aeneus esset signum rei sacræ sacramentis, non tamen inquantum sacramentis est actu: quia non ad hoc adhibebatur ut aliquis sanctificationis effectus perciperetur ⁵⁶. » « Ea enim significabant rem sacramentis ut actu sacramentis, quod est de ratione sacramentis, ut supra dictum est ⁵⁷. »

Igitur juxta hanc sententiam dicimus:

1. *Res significata per sacramentum in communi est gratia seu sanctitas perfecta.*

Imprimis enim cum sacri Scriptores loquuntur de re significata per sacramentum, non distinguunt inter sanctificationem perfectam et imper-

⁵¹ *In 4 Sent.*, dist. 1, 28.

⁵² *Disp.* 22, a. 1, dub. 3 et 4.

⁵³ *Clypeus, De Sacramentis in communi*, disp. 1, a. 2.

⁵⁴ *De Sacramentis in genere*, disp. 1, dub. 1.

⁵⁵ *De Sacramentis in communi*, diss. 1, a. 2.

⁵⁶ *In 4 Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 1, qa 1 ad 3.

⁵⁷ *In 4 Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 2 ad 4.

fectam, sed loquuntur simpliciter de sanctificatione, vera autem et proprie dicta sanctificatio est sanctificatio perfecta seu gratia; imo quandoque comparisonem instituentes inter sacramenta antiquæ et novæ legis docent illa esse tantummodo signa, ista vero etiam causas ejusdem sanctificationis ⁵⁸.

Præterea si sacramentum in genere significaret sanctitatem in communi sequeretur quod: a) non differret a multis aliis cœremoniis V. L. quæ sanctitatem legalem significabant et causabant nec a multis cœremoniis et sacramentalibus N. L. quæ sunt institutionis ecclesiasticæ, uti tonsura clericalis, dispensatio ab irregularitate, absolutio ab excommunicatione, aqua benedicta, signum crucis, impositio manuum super catechumenos, etc.; b) proinde Ecclesia posset instituere sacramenta.

2. *Res significata per sacramentum in communi est gratia ut præsens*, i. e. ut actu sanctificans subjectum cui sacramentum applicatur, adeoque ut quodammodo causata per sacramentum seu infallibili nexu conjuncta cum positione ritus.

Etenim si sacramentum in communi esset simplex signum gratiæ et non practicum nisi alicujus sanctificationis in genere prout convenit etiam sanctitati legali, sequeretur quod: a) non distingueretur essentialiter ab omnibus cœremoniis et sacrificiis V. L. quæ significabant passionem Christi et effectum ejus, i. e. gratiam, nec a cœremoniis et sacramentalibus N. L.; b) posset proinde Ecclesia sacramenta instituere, ratio enim quare Theologi doceant nonnisi Deum esse auctorem sacramentorum est quia in sacramentis confertur gratia quæ a solo Deo dari potest et quibusdam signis alligari; c) non esset unum ens per se, cum esset signum unius et causa seu practicum alterius, a duplici enim objecto et fine duplex specificatur ens; nec esset formaliter verum effatum theologicum « sacramentum est signum practicum gratiæ », et falsum omnino esset dictum S. Thomæ: « Sacramenta significando causant, hoc enim causant quod figurant ⁵⁹. »

Veritati autem dictorum non obstat quod quandoque gratia non

⁵⁸ Cf. *Conc. Florent.* (DENZ., 695) et *Catechismus Conc. Tridentini*, p. 2, c. 1, n. 23.

⁵⁹ *De Verit.*, q. 28, a. 2 ad 12.

sit præsens seu non conferatur in applicatione sacramenti validi, ut patet in casu adulti fide accedentis.

Quamvis enim sacramentum significet per se gratiam præsentem et sibi alligatam, hujus tamen gratiæ collatio potest per accidens frustrari propter indispositionem subjecti, nec inde sacramentum amittit suam formalem significationem « quia [id] non est ex defectu sacramenti, quod quantum est in se, natum est gratiam conferre ⁶⁰ », quemadmodum semper verum est ignem comburere etiam si propter humiditatem ligni combustio non sequatur. Ceterum etiam in ficta susceptione significatio practica sacramenti non totaliter frustratur cum semper producatur res et sacramentum, uti character sacramentalis, qui est primus et inseparabilis effectus sacramenti et in quo ipsa gratia sacramentalis continetur tamquam in titulo exigitivo et in semine reviviscentiæ.

Præcipua difficultas quæ adducitur contra hanc doctrinam provenit, ut supra innuimus, ex indole sacramentorum A. L. Si enim admittatur omne sacramentum esse practicum sanctificationis perfectæ, non explicatur vacuitas et imperfectio rituum A. L. quæ tam signanter ab Apostolo affirmatur, v. g. in epistolis ad Romanos et Galatas et tam explicite docetur a Concilio Florentino in Decreto *pro Armenis* in quo asseritur ea sacramenta gratiam non causasse, sed fuisse mera signa sanctitatis.

Hæc quæstio de indole sacramentorum A. L. longiorem et peculiarem exquirat tractationem; sufficiat hic animadvertere quod objecta et similia dicta Scripturæ et Traditionis bene explicantur ex hoc quod sacramenta A. L. non vere causabant nec proprie conferebant gratiam, quamvis in ipsorum applicatione gratia daretur intuitu fidei in ipsis protestatæ. Unde S. Thomas postquam affirmaverit in Circumcisione datam fuisse gratiam ait: « Et si in Circumcisione aliqua dabatur gratia, non est contra hoc quod dicitur: Lex vetus non justificabat ⁶¹. » « Illi [enim], qui in veteri testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum testamentum pertinebant: non enim justificabantur, nisi per fidem Christi, qui est auctor novi testamenti ⁶². »

⁶⁰ S. THOMAS, *In 4 Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 2, qa 2 ad 4.

⁶¹ *De Verit.*, q. 28, a. 2 ad 12.

⁶² 1-2, q. 106, a. 2 ad 3.

Sacramentum igitur aptissime definitur a S. Thoma: *Signum rei sacrae, inquantum est sanctificans homines.*

In hac definitione genus ultimum est prædicamentum relationis, genus proximum est signum, differentia specifica sunt cetera verba; inter quæ « res sacra » exprimit terminum materiale relationis signi, « inquantum sanctificans homines » exprimit terminum formalem seu modum terminandi ejusdem. In his ultimis verbis involvitur, ut diximus, conceptus nexus practici inter sacramentum et gratiam; et per determinationem eorum ratio generica sacramenti trahitur ad speciem sacramenti V. L. vel N. L., v. g. hoc modo: inquantum est sanctificans dependenter a virtute ipsius signi (in N. L.), vel dependenter a sola positione illius (in V. L.). Unde definitio S. Thomæ sic etiam reddi potest: Signum practicum gratiæ seu signum gratiæ collatæ per ipsum vel in ipso; item: Signum gratiæ actu præsentis in ipsius applicatione et ideo tunc collatæ ab ipso vel intuitu illius et cum ordine ad illud; item: Signum gratiæ ipsi alligatæ nexu causalitatis vel conditionis.

In hac etiam definitione implicite et virtualiter continentur aliæ notæ quibus apud Auctores sacramentum describi solet, v. g. signum conventionale, sensibile, a Deo institutum, permanens et stabile, cœremoniale.

Sacramentum est signum *conventionale* quia est signum gratiæ, non enim dari potest naturalis nexus inter sensibilia elementa et gratiam supernaturalem; est tamen non pure conventionale, sed symbolicum quia in natura sensibili invenitur remota et improprie dicta similitudo seu aptitudo ad significandam gratiam ejusque operationes. Est signum a Deo *institutum* quia est practicum sanctificationis quæ nonnisi a Deo causatur. Est signum *sensibile* quia instituitur pro hominibus et ad humanam sanctificationem. Est *permanens et stabile* quia cœremoniale. Est autem *cœremoniale* non solum gratia materiæ quia scilicet ita de facto institutum est, sed etiam quia cum sit signum sensibile sanctificationis valde aptum est, et ideo attenta Dei suavi providentia convenit ut ordinetur ad hoc ut induat etiam rationem actus cultus; unde fit quod simul cum sacrificio sacramentum sit pars essentialis religionis, sive in V. L. sive in N. L., imo fit ut aliquod sacramentum sit simul sacrificium, sicut

in V. L. immolatio agni paschalis et in N. L. Eucharistia quæ est simul unicum sacrificium et maximum sacramentum.

Ex eadem definitione determinatur quomodo multæ res, signa, cœremoniæ tum V. L. tum N. L. sint excludenda a propria ratione sacramenti:

vel nempe quia non sunt proprie signa, ut matrimonium inter Adamum et Evam quod non potuit esse signum unionis Christi cum Ecclesia;

vel quia sunt signa, sed non rei pertinentis ad hominem, ut res creatæ quæ sunt signa invisibilium perfectionum divinarum, omnia facta et dicta A. L. quæ erant signum sanctitatis Christi, mysterium Incarnationis quod dicitur maximum sacramentum seu signum Divinitatis, sacrificia quæ sunt signa cultus divini seu ordinantur ad Deum colendum;

vel quia sunt quidem signum rei pertinentis ad hominem, sed tamen non causa, ut verba S. Scripturæ, cruces et imagines sacræ;

vel quia non sunt immediate causa rei sacræ sed alicujus boni temporalis, ut arca Noe, transitus Maris Rubri, petra fundens aquas in deserto, serpens aeneus, manna, etc.;

vel quia sunt causæ quidem effectus spiritualis, sed solius sanctificationis legalis, ut sacramentalia N. L. et multæ cœremoniæ A. L.;

vel quia sunt quidem quodammodo causæ sanctitatis perfectæ, sed non ex opere operato, ut prædicta sacramentalia quæ disponunt ad gratiam habendam ex pietate operantis vel ex interpositis suffragiis Ecclesiæ.

Emmanuel DORONZO, o. m. i.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

Initiation biblique. Introduction à l'Étude des saintes Écritures. Publiée sous la direction de A. Robert et A. Tricot. Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1939. In-8, XXII-834 pages.

Tout le monde peut lire la Bible. Il ne faut pas craindre de le rappeler, pour couper court aux insinuations malveillantes ou aux préjugés qui circulent encore en certains milieux. D'autre part, même après l'invitation que fait l'Église à ses enfants de se familiariser avec les livres saints, combien difficile reste l'intelligence du texte sacré! Et, comme on vient de le redire, « pour être vraiment profitables tant au point de vue spirituel qu'au point de vue intellectuel, la lecture et à fortiori l'étude de la Bible supposent une préparation sérieuse et méthodique chez celui qui les entreprend ».

Sans hésiter, nous présentons à nos lecteurs l'*Initiation biblique* comme le type quasi achevé du livre d'introduction aux saintes Écritures. On en a écrit tant de bien, en particulier on a si fortement souligné son à-propos et mis en relief ses qualités incontestables, qu'il est difficile de ne pas tomber dans des redites. Nous nous contenterons de relever quelques-uns des titres qu'a cet ouvrage à la plus sérieuse attention.

« Fruit d'effort collectif inspiré par l'amour de la vérité et le désir de servir à ceux qui cherchent », l'*Initiation* présente au lecteur, grâce à l'attrait des célébrités scientifiques qui la patronnent, les plus sûres garanties: garantie en effet que cette lettre-préface justement élogieuse jaillie de la plume de Son Éminence le cardinal A. Liénart; également la liste de collaborateurs dont l'ensemble forme l'une des pléiades les plus brillantes; une garantie de probité se trouve dans l'abondance des questions traitées — noms et divisions de la Bible, inspiration, canon, langues, genres littéraires, versions et interprétations, cadres géographiques et historiques, altérations et permanences, place et rôle de la Bible dans la théologie, la piété et l'art.

Pouvait-on souhaiter guide plus compétent, plus souple, dans les matières si épineuses de l'introduction aux saintes Écritures! La sèche analyse que nous venons de faire ne donne pourtant qu'une bien faible idée de la richesse de ce beau volume. Mais qui pourrait se vanter de fournir en quelques phrases une juste appréciation d'une telle Somme biblique! Ce n'est vraiment que dans la fréquentation assidue des auteurs que nous mesurerons l'exacte portée du service qu'ils viennent de rendre. Puisse l'*Initiation biblique* apprendre à mieux connaître et à mieux aimer le livre des paroles divines.

N. M.

* * *

KARL PRÜMM, S. J. — *Der Chrsitliche Glaube und die altheidnische Welt*. Leipzig, 1935. Jakob Hegner, 2 vol.

À ses lecteurs, la *Revue* présente un livre qui à quatre ans de distance garde toujours sa valeur et son importance: il est l'ouvrage capital sur la question qu'il traite. On sait les efforts qui ont été tentés pour faire dériver la révélation chrétienne de la culture hellénique et romaine. On sait aussi que les défenseurs de l'originalité des vérités révélées n'ont pas manqué. Le P. Prümm en était. Aussi son étude se présente-t-elle comme le résultat de longues recherches sur ce terrain. Dans ses deux volumes, l'auteur réunit les réponses à la question suivante: la foi chrétienne est-elle le résultat d'un mélange d'idées empruntées à la culture gréco-romaine, ou peut-elle revendiquer un caractère d'originalité et de nouveauté, malgré les relations indéniables qu'elle peut avoir sur certains points avec cette culture, au milieu de laquelle elle s'est développée?

Pour donner une solution complète au problème, le P. Prümm emprunte le plan de son ouvrage au symbole apostolique qui, à cause de son antiquité, se présente non seulement comme un document de la tradition apostolique, mais aussi comme la révélation du Christ lui-même résumée et condensée en quelques articles. L'auteur a su voir les lacunes d'une telle disposition; il les comble en ajoutant à la fin de l'ouvrage une étude sur l'eucharistie et la confirmation. D'autre part, ce plan exige la réunion dans un même chapitre de beaucoup de questions connexes, il est vrai, mais assez distantes parfois; le R. P. a remédié à cet inconvénient en ajoutant de précieuses tables à la fin du deuxième volume, qui permettent un usage facile de l'ouvrage.

Quant à la méthode, elle est indiquée dans la préface (p. 15 ss.). À propos de chaque article du symbole, l'auteur établit le donné révélé et son origine historique. Ensuite, il fait suivre l'exposé des « correspondances » payennes. Finalement, il compare les deux données et dégage les conclusions: ici l'originalité du dogme chrétien est démontrée avec toutes les garanties nécessaires, là on peut reconnaître peut-être certaines dépendances. Tout ce travail est rédigé avec une probité scientifique irréprochable.

La solidité théologique de la doctrine ne nuit en rien à la vivacité du récit. Il y a des exposés bien actuels, comme celui de la vie future (II, 349 ss.).

Les notes, très abondantes, constituent une littérature à peu près complète. Un seul regret, ayant trait d'ailleurs à la disposition typographique uniquement: il faut parfois beaucoup de temps pour trouver les notes, placées à la fin du volume; la lecture de l'ouvrage serait plus facile et plus attrayante, si ces notes étaient imprimées au bas des pages.

A. S.

* * *

Études carmélitaines. Nuit mystique. Nature et Grâce. Sainteté et Folie. Octobre, 1938. Journées de Psychologie religieuse, 21-23 septembre 1938. Paris, Desclée, De Brouwer, 1938. In-8, 296 pages.

Les *Études carmélitaines*, sous la forme qu'elles ont prise depuis quelques années, s'imposent de plus en plus par le choix des problèmes posés et par la compétence des collaborateurs. Si la nature même de ces Journées ne permet pas de produire un traité complet, en revanche elle permet le développement de certains points qui sont généralement omis ou présentés superficiellement. En réunissant sur un sujet donné (dans le cas actuel, la difficile question de la nuit mystique et de ses analogies naturelles) les vues de théologiens, de philosophes, de médecins et d'historiens, on est en droit d'espérer que chacun, avec ses méthodes et sa discipline spéciale, contribuera à éclaircir des questions qui sont, par leur nature, très complexes. Le présent volume montre les fruits que

l'on peut obtenir. Il est d'une plénitude surprenante sous tous les rapports et sera souvent consulté. Les travaux, au nombre de vingt-deux, sont groupés autour des problèmes suivants: description de la nuit mystique d'après saint Jean de la Croix et les auteurs mystiques catholiques; questions philosophiques et pathologiques. Pour plusieurs les travaux de cette journée seront particulièrement utiles même si leurs positions ne sont pas admises sans conteste, soit au sujet du P. Surin, soit pour le cas de Marie-Thérèse Noblet, soit à propos de Plotin et de la nuit de l'esprit. Mais comme dans ce domaine les recherches sont encore peu nombreuses, il est indispensable de se trouver un chemin sûr entre une simplicité trop accueillante et un rationalisme étroit. La troisième partie, qui est surtout doctrinale, est consacrée à une recherche de la structure essentielle de la nuit de l'esprit. Sa Sainteté le pape Pie XI avait daigné adresser une bénédiction spéciale au commencement de ces Journées de Psychologie religieuse.

V. D.

* * *

GABRIEL JOPPIN. — *Une Querelle autour de l'Amour pur. Jean-Pierre Camus, Évêque de Belley*. Paris, Beauchesne et ses Fils, 1938. In-8, 132 pages.

Il est bien rare qu'une controverse soit entièrement nouvelle; tout au moins la postérité établit parfois un lien entre différents auteurs qui ne se croyaient pas si voisins et qui ne le sont pas toujours. M. H. Bremond a cru voir dans la controverse Camus-Sirmond les éléments de la querelle semi-quiétiste entre Bossuet et Fénelon. L'archevêque de Cambrai n'était pas aussi sûr du fait: « On lui disait à peu près les mêmes choses. » Évidemment, cet « à peu près » a son importance, plus grande que ne le pensait l'auteur de *l'Histoire littéraire du Sentiment religieux*. Le P. G. Joppin expose dans le présent volume les raisons de ne pas identifier les deux controverses. J. -P. Camus étudiait la charité en fonction de son obligation, mais sur plusieurs points fondamentaux de l'amour pur tel qu'on l'entend depuis Fénelon, il se séparait nettement de la doctrine de l'archevêque de Cambrai « En définitive, ils ont tous deux une conception différente de l'ascèse chrétienne » (p. 123). Telle est la conclusion très mesurée de l'auteur. L'ouvrage est bien divisé, et rédigé d'une plume alerte: évidemment, on ne peut pas écrire sur l'évêque de Belley comme sur Fénelon. Le chapitre trois de la deuxième partie renferme des indications intéressantes sur les origines de la controverse et ses liens avec la politique.

V. D.

* * *

GABRIEL JOPPIN. — *Fénelon et la Mystique du Pur Amour*. Paris, Beauchesne et ses Fils, 1938. In-8, 304 pages.

Ce livre se dégage heureusement de la manière courante de traiter les controverses qui se sont élevées autour de la doctrine de M^{me} Guyon. Au lieu d'une nouvelle apologie pour Fénelon ou pour Bossuet, le but de cette thèse est en premier lieu l'examen de la question doctrinale dans son cadre historique. « Mettre surtout l'accent sur le conflit entre les personnes, dit l'auteur avec justesse, c'était fausser le sens de la querelle, qui était au premier chef un débat dogmatique. » Malheureusement, ce qui aurait dû rester une controverse est devenu une querelle, et cette querelle se renouvelle trop souvent, sans résultat appréciable. Les historiens et les littérateurs reprennent périodiquement le sujet, chacun avec ses méthodes et ses préférences, et fréquemment la compétence doctrinale ne va pas de pair avec l'érudition. Au contraire, dans l'ouvrage dont nous parlons, la méthode historique s'unit à la connaissance de la théologie et à l'impartialité à l'égard des personnes pour nous donner une œuvre qui sera désormais indispensable

pour l'étude de la question. Dans la première partie sont exposées l'histoire de l'amour pur et son évolution au XVII^e siècle; l'apostolat et la doctrine de M^{me} Guyon font l'objet de deux chapitres. La seconde partie met en parallèle les *Maximes des Saints* de Fénelon avec la doctrine authentique des saints depuis l'époque patristique jusqu'au P. Surin. La troisième est consacrée à l'histoire de la lutte et de la condamnation par le bref d'Innocent XII *Cum alias*. Les huit dernières pages contiennent une abondante bibliographie. Autant que la chose peut se faire, l'auteur introduit de la clarté dans tous les domaines et sait alléger sans déformer. Ce qui n'est pas toujours facile, surtout avec des écrivains aussi subtils que Fénelon « dont le vocabulaire dépasse souvent la pensée ». Des études récentes montrent, par exemple, comment il est possible d'interpréter moins rigoureusement qu'on ne le fait parfois l'impassibilité de M. de Bernières. Une chose reste hors de doute, c'est le lien entre la doctrine de Fénelon et celle de M^{me} Guyon. L'auteur n'examine pas à fond comment l'abbé de Fénelon est arrivé à s'en faire le défenseur inlassable, ce qui pose surtout un problème psychologique. Mais il est clair que les conférences d'Issy ont trouvé dès le début la véritable formule: « On lui avait reproché (à Fénelon) d'étudier les saints à travers des idées toutes faites d'avance. Son état d'amour désintéressé et son oraison n'apparaissaient pas comme le fruit d'une étude impartiale des Pères et des écrivains spirituels. Les grands auteurs et les mystiques avaient mission de défendre une conception qu'ils devaient en grande partie à M^{me} Guyon » (p. 115). Cette perspicacité se trouve justifiée par une enquête sans appareil technique sur les auteurs allégués par Fénelon. Bien que l'ouvrage soit principalement doctrinal, les détails historiques et des citations heureusement choisies montrent bien le climat de la controverse. Quelque estime que l'on puisse avoir pour Fénelon, il ne sort pas grandi de cette querelle, ni Bossuet non plus d'ailleurs. Le livre du R. P. Joppin, comme le chapitre de M. J. Calvet dans sa *Littérature religieuse*, nous conduisent à une plus exacte appréciation de cet événement de l'histoire de l'Église.

V. D.

* * *

FELIX M. CAPPELLO, S. J. — *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*. Vol. III. *De Matrimonio*. Parties I et II. Taurinorum Augustæ, Ex Off. Marietti, 1939. In-8, XII-675 et VIII-608 paginæ.

La quatrième édition du *De Matrimonio* du P. Cappello, qui vient de paraître, a pris de telles dimensions qu'on a dû diviser l'ouvrage en deux volumes. Ce traité mérite un rang à part parmi les commentaires canoniques sur le mariage publiés depuis le nouveau Code: il est avec le *De Matrimonio (ad mentem Codicis)* de Gasparri et le *De Sponsalibus et Matrimonio* de De Smet ce que nous connaissons de mieux. D'ailleurs, ces rééditions répétées recommandent suffisamment l'ouvrage. Dans la dernière, l'auteur se borne à préciser et à amplifier quelques points, ajoutant, en appendice, les encycliques *Arcanum* de Léon XIII et *Casti connubii* de Pie XI.

Nous souhaiterions comme complément un *index canonum* qui sauverait un temps précieux à ceux qui cherchent un renseignement rapide.

A. C.

* * *

P. MATTHÆUS CONTE A CORONATA, O. M. C. — *Institutiones Juris Canonici*

ad usum utriusque Cleri et Scholarum. Volumen I. Normæ generales. De Clericis. De Religiosis. De Laicis. Volumen II. De Rebus. Editio altera aucta et emendata. Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1939. In-8, III-979 et 520 paginæ.

Le P. Matthæus Conte présente une nouvelle édition de ses *Institutiones Juris Canonici*, dont les deux premiers tomes viennent de paraître.

Cette édition n'offre que peu de variantes avec la précédente. L'auteur a mis sa bibliographie à jour et il a ajouté quelques paragraphes qui complètent heureusement l'ouvrage en corrigeant une lacune inexplicable de la première édition, où l'on aurait cherché en vain un mot de commentaire sur les sept canons préliminaires du *Codex*.

Les qualités des *Institutiones* du R. P., nous avons eu l'occasion de les souligner dans la *Revue* (1936, 132*; 1937, 240*-241*) et nous n'y reviendrons pas. Nous continuons toutefois de regretter que l'auteur n'ait pas songé, cette fois encore, à donner un *index canonum* à la fin de chaque volume. Espérons qu'il voudra en dresser un plus complet en appendice à tout l'ouvrage, si excellent d'autre part. A. C.

* * *

P. MATTHÆUS CONTE A CORONATA, O. M. C. — *Compendium Juris Canonici ad usum Scholarum.* Taurini, Ex Off. Libraria Marietti, 1937-1938. In-8, XXIV-675 et XV-629 paginæ.

Ce *Compendium* compte parmi les bons commentaires du Code qu'on peut mettre entre les mains des étudiants en droit canonique du cours de théologie. Par ses dimensions, il est plus abordable que les *Institutiones Juris Canonici* du même auteur, dont le présent ouvrage n'est qu'une édition réduite et simplifiée d'après un procédé trop matériel et un peu servile, croyons-nous. Le P. Matthæus Conte s'est borné à reproduire littéralement le texte des *Institutiones* en supprimant un paragraphe ici et là. Une refonte synthétique aurait été préférable. Malgré le recours à une méthode aussi douteuse, le *Compendium* reste quand même un manuel utile et assez complet.

Le premier volume contient, outre une introduction générale, le commentaire des deux premiers livres du *Codex*; le second comprend le commentaire du troisième (les sacrements exceptés), du quatrième et du cinquième livre. L'introduction y gagnerait si l'auteur ajoutait un bref chapitre sur l'histoire de la science du droit canonique et l'ouvrage entier serait plus utile si l'on n'avait pas omis de commenter la partie relative aux sacrements.

Il faut féliciter le P. Matthæus Conte d'avoir dressé l'*index canonum* que l'on trouve à la fin de chacun des volumes. A. C.

* * *

JOANNES B. LO GRASSO, S. J. — *Ecclesia et Status. De Mutuis Officiis et Iuribus Fontes Selecti.* Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1939. In-8, 345 paginæ.

Ce livre est un *enchiridion*, très compact et riche, des principaux textes symboliques, patristiques et théologiques sur les relations entre l'Église et l'État. L'auteur a basé son travail sur les meilleures éditions critiques et il a su, à l'occasion, éclairer le sens de certains documents par des notes brèves et précises, qui nous remettent dans le cadre des événements historiques qui les motivèrent.

L'ouvrage constitue un complément utile dans la série des enchiridions que les pères jésuites ont fournie aux professeurs et aux étudiants des sciences ecclésiastiques.

A. C.

* * *

P. MATTHÆUS CONTE A CORONATA, O. M. C. — *Manuale practicum Iuris disciplinaris et criminalis Regularium habita speciali ratione ad Ordinem Fratrum Minorum Capuccinorum*. Taurini, Romæ, Domus editorialis Marietti, 1938. In-8, 274 paginae.

Le *Manuale practicum* du canoniste très connu qu'est le P. Matthæus Conte constitue un excellent traité de la procédure judiciaire et extrajudiciaire en vigueur dans les administrations et les tribunaux des ordres religieux. L'auteur n'a rien omis pour en faire un ouvrage vraiment complet. Il suffit pour le démontrer d'énumérer les titres des chapitres: 1) procédures pénales extrajudiciaires; 2) procédure administrative pour le déplacement de supérieurs locaux; 3) procédure judiciaire criminelle; 4) procédure pour le renvoi d'un religieux à vœux simples et d'un religieux à vœux solennels. À cela sont ajoutées une liste des délits d'ordre commun et d'ordre particulier (aux Capucins) contre lesquels les supérieurs doivent sévir, ainsi qu'une série de formules utilisables dans les divers modes de procédure.

L'ouvrage est enrichi d'une introduction historique (p. VII-LII) du R. P. Laudis, mais il servira également aux professeurs chargés de commenter le texte du *Codex*.

A. C.

* * *

IVO BENEDETTI. — *Ordo judicialis Processus super Nullitate Matrimonii instituendi* . . . Novissima editio. Taurini, Ex Off. Libreria Marietti, 1938. In-8, 249 paginae.

Cette nouvelle édition est une refonte complète d'un opuscule paru sous le même titre en 1935, refonte qui s'imposait après la publication de l'instruction de la S. C. des Sacrements (24 juillet 1936) fixant d'une façon plus précise la procédure à suivre dans les causes de nullité de mariage portées devant une officialité diocésaine. L'auteur reproduit divers documents du Saint-Siège, en particulier l'instruction de la S. C. des Sacrements, qui est commentée et illustrée par des exemplaires de formules en usage dans les tribunaux ecclésiastiques. On trouve en outre un procès-modèle dont la lecture rendra d'utiles services aux membres inexpérimentés des officialités diocésaines.

A. C.

* * *

Martyrologium romanum. Editio III Taurinensis juxta typicam propriis recentium sanctorum officiorumque elogiis expletam. Taurini-Romæ, Domus Editorialis Marietti, 1939. In-8, CXI-678 paginae.

La firme Marietti présente une nouvelle édition du *Martyrologe romain*. Les pages consacrées au *Martyrologe* (1-496) sont imprimées en gros caractères, très nets et fort

lisibles. De belles vignettes de sujets religieux sont placées en tête de chaque mois. Une production soignée où figurent les noms introduits tout récemment dans le catalogue des saints.

L. O.

* * *

THOMAS DE VIO Cardinalis CAJETANUS (1469-1534). — *Scripta Philosophica. Commentaria in De Anima Aristotelis*. Editionem curavit P. I. Coquelle, O. P. Vol. I. Romæ, Apud Institutum « Angelicum », 1938. In-8 LII-75 paginæ.

Ce volume continue une nouvelle édition des œuvres de Cajetan, entreprise depuis peu par le Collège international Angelicum. Il donne un texte net, bien présenté, reproduisant la première édition (Florence, 1510) du fameux commentaire. Ce texte toutefois — l'éditeur le confesse — ne saurait être considéré comme critique au sens strict. D'aucuns regretteront sans doute qu'une si heureuse initiative ne procure pas de résultats définitifs.

L'ouvrage est enrichi d'une introduction historique (p. VII-LII) du R. P. Laurent, qui a pour objet principal l'étude de la position de Cajetan dans le problème de l'immortalité de l'âme; bien menée, précise, mais un peu touffue, sa lecture est rendue aride par un encombrement de notes bibliographiques de valeur inégale, mêlées aux notes justificatives et aux références.

Ces réserves faites, il faut louer l'éditeur et l'historien de leur travail qui met à la portée des étudiants un document inappréciable sur l'histoire du thomisme.

L. O.

* * *

W. J. DWYER, C. S. B. — *L'Opusculum de Siger de Brabant « De æternitate mundi »*. Introduction critique et texte. Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie. In-8, 48 pages.

L'éditeur, actuellement membre du personnel enseignant de *The Institute of Mediæval Studies* de Toronto, fait précéder le texte reproduit d'une introduction sur le texte authentique (p. 3-25), où il justifie son choix de la copie B (ms. Paris 16297). L'édition très soignée, comme c'est de règle à Louvain, fournit un texte critique d'une source bien importante pour l'étude historique de la fameuse dispute médiévale. Elle sera particulièrement appréciée dans les travaux pratiques du séminaire.

S. D.

* * *

Acta Pont. Academiæ Romanæ S. Thomæ Aq. et Religionis Catholicæ. Annis 1936-1937, 1938. Taurini-Romæ, Ex Officina Libraria Marietti, 1938-1939. In-8, 184 et 211 paginæ.

Les quatrième et cinquième volumes des *Acta* sont en tout point dignes des précédents. On en jugera par l'autorité des collaborateurs et l'importance des sujets traités.

Années 1936-1937: *Natura et suppositum in tractatu de Verbo incarnato* (B. Xiberta, O. Carm.) — *Doctrina S. Thomæ de veritate et iudicio contra idealismum* (J. Di Somma) — *De entitate viali, qua conceptus ex cognitione sensitiva oriuntur* (J. Gredt, O. S. B.) — *De fontibus historicis Logicam S. Thomæ illustrantibus* (M. Grabmann) — *Norma et Religio* (G. Gonella) — *Il carattere della filosofia tomistica secondo il Prof. Saitta* (M. Cordovani, O. P.) — *S. Thomæ doctrina de unico esse in*

Christo (B. Xiberta, O. Carm.) — *De quarta via S. Thomæ* (H. Bonamartini) — *De argumento ontologico* (A. Rozwadowski, S. J.).

Année 1938: *De commentariis in opusculum S. Thomæ Aquinatis « De ente et essentia »* (M. Grabmann) — *Psychologiæ differentialis prima principia* (E. Barbado, O. P.) — *Diritti e doveri sociali secondo S. Tommaso* (M. Cordovani, O. P.) — *De vera notione personalitatis* (R. Garrigou-Lagrange, O. P.) — *De transcendentali necessitate verbi ad intellectionem* (Hieronimus a Parisiis, O. M. Cap.) — *De cognoscibilitate mundi externi* (A. Usenicnik) — *De principio causalitatis secundum doctrinam S. Thomæ* (A. Rozwadowski, S. J.) — *Sur « le Mythe du XX^e siècle »* (C. Boyer, S. J.) — *De specifica indivisibilitate speciei humanæ* (J. Gredt, O. S. B.) — *Quelques réflexions sur l'analogie* (E. Laurent, C. S. Sp.).

Nous avons déjà signalé la valeur des *Acta*. Précieuse collection dont on ne saurait méconnaître la portée doctrinale. Chaque livraison apporte des jets de lumière sur des points vitaux du thomisme intégral et vivant, consacre la transcendance de cette sagesse, fait voir l'immense fécondité de ses principes régulateurs dans tous les domaines de la pensée et pour tous les âges. Car, « c'est bien le caractère distinctif de la sagesse de Thomas d'Aquin d'éclairer d'une vive lumière les vérités accessibles à la raison humaine, et de les grouper en un lien d'unité strict et fort; de s'adapter surtout à l'illustration et à la défense des dogmes de la foi; de combattre efficacement et de vaincre sans peine les erreurs fondamentales qui se déchaînent à quelque époque que ce soit » (S. S. Pie XII).

L. O.

* * *

F.-X. MAQUART. — *Elementa Philosophiæ seu brevis Philosophiæ speculativæ Synthesis ad Studium Theologiæ manuducens*. Tomus I. *Introductio ad totam Philosophiam. Philosophia instrumentalis seu Logica*. Tomus II. *Philosophia naturalis*. Tomus III. *Metaphysica*. I. *Metaphysica defensiva seu Critica*. II. *Metaphysica ostensiva: Ontologia, Theologia naturalis*. Parisiis, Andreas Blot, Editor, 1937-1938. In-8, 264, 566 et 346-485 paginæ.

Ces *Elementa Philosophiæ* sont toute une Somme de philosophie spéculative, préparant bien, comme le déclare le titre, à une étude postérieure de la théologie. L'ouvrage débute par une introduction générale claire et concise, où l'A. situe la philosophie dans l'échelle du savoir humain et affiche fermement un thomisme intelligent et progressif. Est à remarquer, surtout, son interprétation de la pensée de l'Église relative à l'Aquinat.

La logique, heureusement divisée avec Aristote et S. Thomas d'après l'objet formel qui la spécifie, procède ainsi: de *prædicabilitate*, de *prædicatione* et de *illatione*, suivant les trois opérations de l'esprit. La question XV, de *scientia in speciali*, reçoit un développement particulier; elle montre bien la méthode des mathématiques, des sciences naturelles, de l'éthique, de la sociologie et de l'histoire. L'A. adopte franchement la position de M. Maritain sur la philosophie morale adéquatement prise. Avec lui, également, il distingue, au premier degré d'abstraction, les sciences expérimentales de la philosophie naturelle.

Le deuxième volume comprend la philosophie naturelle générale: multiplicité, nature, propriétés des corps, et la philosophie naturelle spéciale, d'abord de l'être inorganique, puis du vivant, aux trois stades de l'activité végétative, sensitive et intellectuelle. La première partie (philosophie naturelle générale) nous frappe par la clarté et la ri-

gueur de l'enchaînement; quant à la seconde, sa division n'est pas strictement fondée sur la mobilité, objet formel même de la philosophie naturelle. L'argument philosophique de l'hylémorphisme, sans être étayé d'abondantes expériences (il s'agit d'une démonstration philosophique, non d'une épreuve de laboratoire), est solidement charpenté. Il en est de même de la thèse sur le principe d'individuation.

Nous devons savoir gré à l'auteur de fournir à l'étudiant une psychologie des plus élaborées. Les thèses sont bien conduites et suggestives; ainsi l'étude de l'objet formel propre de l'intelligence humaine est, en même temps, une préparation à l'apologétique. Traitant, enfin, de l'origine du corps de l'homme, M. Maquart s'oppose à tout évolutionnisme mitigé, même à simple titre d'hypothèse.

Quant à la métaphysique, l'A. y consacre deux fascicules relativement volumineux. Après une brève introduction sur la nature, le domaine, la méthode et la division de la métaphysique, la critériologie ou métaphysique défensive est étudiée, en un premier fascicule, selon un plan où la simplicité et l'harmonie se sont unies pour présenter à l'intelligence une forte et lumineuse synthèse. D'abord, dans une question préliminaire, on pose le problème critique tel que la révolution cartésienne invite à le faire: quelle est la valeur de notre connaissance intellectuelle? Le cartésianisme y est judicieusement critiqué et la véritable méthode rapidement exposée.

Puis c'est le développement de la critériologie. Une première section s'intitule *An sit ens in mente humana per intellectionem*; la seconde, *Quomodo sit ens in intellectu*. Répondant à la première question, l'A. prouve l'existence de la certitude, négativement, par la réfutation du scepticisme universel, et positivement, par le maintien de trois vérités admises, d'une façon au moins implicite, par le sceptique lui-même: le principe de contradiction, l'aptitude de l'esprit à connaître, l'existence du sujet connaissant. Et il poursuit par une étude des causes subjective et objective de la certitude, où sont réfutés, d'une part, l'empirisme et le positivisme, de l'autre, le subjectivisme kantien et l'idéalisme moderne et contemporain. De là, il passe à la notion authentique de la connaissance, fait le procès des théories de M. Blondel et du P. Maréchal, justifie les universaux, éléments de notre certitude, et termine la section par des considérations profondes sur les premiers principes.

La seconde section porte sur la nature de la vérité, sur le jugement et la science, pour autant que celle-ci est effet de l'évidence. L'étude sur le jugement, tout en étant complète, paraît un peu rapide en ce qui concerne l'explication positive du critère ultime. Il nous plaît de signaler quelques pages très au point sur la probabilité.

L'ontologie et la théodicée forment le dernier fascicule de la métaphysique. En ontologie, l'A. commence par des développements sur l'objet de la métaphysique, où est utilisé le *Proœmium* de S. Thomas dans le commentaire des *Métaphysiques* d'Aristote. On pourrait peut-être désirer une plus grande mise en valeur de ce texte important. De même, il nous semble que toute cette question première aurait mieux sa place au début de la métaphysique, dont elle étudie l'objet spécifique, qui est le même en critériologie, qu'en ontologie et en théodicée.

Toujours en ontologie sont étudiés tour à tour l'analogie, l'être de raison, l'acte et la puissance, quasi-genres aux concrétions analogiques, les transcendants, la substance et les accidents, les causes.

La cause première de l'*ens in communi* est l'objet matériel qui délimite la théodicée. La preuve de l'existence de Dieu est longuement examinée, dans sa démonstrabilité et dans sa démonstration, contre l'athéisme. Puis c'est la nature divine avec ses attri-

buts entitatifs et opératifs. Comme les autres parties de l'ouvrage, l'ontologie et la théodicée sont remarquables par leur clarté et la profondeur de leurs exposés. L'abbé Maquart ne pouvait mieux terminer son manuel que par un exposé des notes de la philosophie chrétienne, qui se dégagent, d'ailleurs, normalement de toute l'œuvre. Et pour couronner ce magnifique travail, l'A. fait ressortir, encore une fois, la supériorité dont se revêt la philosophie thomiste de l'être.

Les *Elementa Philosophiæ* sont la production d'un maître en la matière et d'un professeur expérimenté. Entre autres mérites, ils ont celui d'éviter le formalisme dans la présentation des thèses. Et pour corriger ce que pourrait avoir de déroutant cette allure libre et dégagée, des schèmes nombreux aident l'étudiant dans le travail synthétique nécessaire à sa formation. On remarque aussi un souci constant d'étudier la philosophie dans ses rapports avec les sciences modernes.

D'aucuns reprocheront peut-être à l'A. un esprit trop combatif à l'endroit de certains scolastiques. En effet, Scot et Suarez y sont critiqués avec fréquence, mais aussi avec justesse. Un manuel n'est pas seulement un catalogue d'énoncés plus ou moins disparates, mais encore un guide et un instrument de formation. En philosophie comme en théologie, nos temps modernes ne s'accrochent pas d'un éclectisme bénin, ils prennent parti dans un sens ou dans un autre.

L'ouvrage de M. Maquart, à notre sens, marque un réel progrès dans l'enseignement de la philosophie. Il mérite la plus large diffusion.

J.-M. B.

* * *

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. — Thirteenth Annual Meeting, December 29 and 30, 1937: Philosophy of Education. — Fourteenth Annual Meeting, December 28 and 29, 1938: Causality in Current Philosophy. Washington, The Association of the Catholic University of America, 1938, 1939. In-8, 232 and 228 pages.

Le premier volume contient *in extenso* les travaux présentés au treizième congrès de cette association. Des études intéressantes et instructives portent sur les aspects spéculatifs de la philosophie de l'éducation, tandis que d'autres, considérant le point de vue pratique, accusent un constant souci d'adaptation des principes thomistes aux circonstances sociales particulières que l'on trouve aux États-Unis. Ainsi on y détermine le rôle du philosophe de l'éducation dans une démocratie, et celui de la religion dans une philosophie démocratique de l'éducation. De plus, l'Association a eu l'heureuse idée d'entendre des conférenciers d'autres croyances. Ces échanges de vues ne peuvent que profiter à tous les penseurs: aux uns ils apportent la lumière, aux autres, des jalons précieux dans leur lutte pour la vérité. Toutes ces études représentent un effort vital de pénétration de la pensée catholique et thomiste dans la sphère la plus étendue de la personnalité humaine, celle de l'éducation.

Comme l'indique le sous-titre du second volume, l'Association a consacré son quatorzième congrès à l'étude du principe de causalité en regard de la philosophie contemporaine. Le principe de causalité efficiente y est établi sur le sens commun, puis solidement maintenu en regard des théories physiques actuelles dont les objections sont brièvement résolues. La part faite à la cause première par les religions modernes est aussi examinée.

Les autres rapports considèrent l'attitude de la science actuelle en face de l'hylémorphisme, la notion de finalité en biologie, le jeu de la causalité en général et dans la psychologie, et la nécessité d'une base vraiment philosophique dans l'explication du fait social, que les sciences physiques sont impuissantes à pénétrer d'une façon exhaustive.

Le congrès répond parfaitement aux exigences des temps modernes et aux volontés formelles de l'Église, en prônant un retour intelligent à la philosophie scolastique par une réintégration régulatrice de la science dans la sagesse humaine. La dernière moitié du volume est consacrée aux discussions des comités qui se partageaient les diverses branches de la philosophie.

Recension des revues

Antonianum.

Octobre 1939. — Dr. Stephanus ZIMMERMANN: *Religio qua obiectum philosophiæ et theologiæ*, p. 361-372. — P. Timotheus BARTH, O. F. M.: *De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum* (Continuatio et finis), p. 373-392. — P. Rodolfo VALCANOVER, O. F. M.: *La nuova fisica*, p. 393-408.

Apollinaris.

Num. 2 1939. — AD ACTA AP. SEDIS ANNOTATIONES. — S. C. S. OFFICII: *Decretum de competentia in causis matrimonialibus, et de iure promotoris iustitiæ accusandi matrimonia acatholicorum* (F. Roberti), p. 157-161. — STUDIA. — P. CIPROTTI: *Decemnum iuris concordatarii in Italia*, p. 162-174. — P. FELICI: *De ablativo absoluto in clausulis rescriptorum*, p. 175-186. — A. PETRANI: *In ritu alieno celebrantes*, p. 187-197. — A. HANSSEN: *De sanctione nullitatis in processu canonico*, p. 198-251. — S. CHEREATH: *De Ecclesiæ iuridica condicione in India Britannica*, p. 252-260. — CONSULTATIONES. — P. FELICI: *De seminario in aliena diæcesis rusticanti*, p. 261-264. — P. CIPROTTI: *De coniuge dubie habili ad matrimonium accusandum*, p. 265-267. — F. ROBERTI: *Quando coniux dicendus sit dubie habilis ad accusandum matrimonium*, p. 267-270.

Biblica.

Fascicule 4 1939. — W. TILL: *Kleine koptische Bibelfragmente* (II), p. 361-386. — J. MIKLIK: *Der Fall des Menschen*, p. 387-396. — P. JOÜON: *Sens variés des Verbes dénominatifs d'un substantif « talon »*, p. 397-400. — J. REUSS: *Origenes-fragmente in Mattæuskatenen*, p. 401-404. — E. BURROWS: *Wisdom X*, p. 405-407. — K. PINK: *Beiträge zur biblischen Numismatik*, p. 408-412. — A. VACCARI: *Un preteso scritto perduto di Papià*, p. 413-414. — A. BEA: *Moloch in den Mari-Tafeln*, p. 415.

Gregorianum.

Fascicule III 1939. — P. HOENEN: *De problemate exactitudinis geometricæ*, p. 321-350. — J.-M. LE BLOND: *La définition chez Aristote*, p. 351-380. — J. B. BEUMER: *Gratia supponit naturam*, p. 381-406. — I. MADDOZ: *Fuentes jeronimianas en el epistolario de S. Braulio de Zaragoza*, p. 407-422. — P. FRANCESCHINI: *Rosminiana*, p. 423-427.

Harvard Theological Review (The).

October 1939. — Christopher BUTLER: *St. Luke's Debt to St. Matthew*, p. 237-308. — Frank Stanton CAWLEY: *The Figure of Loki in Germanic Mythology*, p. 309-326.

Jus Pontificium.

Fascicules I-II 1939. — RES QUOTIDIANÆ. — *De parcho, ad libros parœciales quod spectat*. Disseruit A. Toso, *Ephemer. moder.*, p. 3-8. — *In memoriam Augustini Darmanin*, O. P. Diss. *Ephemer. Directio*, p. 9-10. — HISTORIA. — *De claris iuris canonici doctoribus. Præfatio*. Ex M. Sarti, O. S. B., p. 11-30. — DOCTRINA. — *De Missæ celebratione in oratorio privato*. Diss. C. Berutti, O. P., p. 31-47. — *De factis, actibus negotiisque iuridicis*. Diss. S. Romani, p. 48-54. — *De regimine domus studiorum in religione clericali*. Diss. Agathangelus a Langasco, O. M. Cap., p. 55-69. — *De lacunis legum supplendis ad normam Codicis i. c.* Diss. A. Crnica, O. F. M., p. 70-89. — *De Chr. Thomasi atque Chr. Wolfii conceptu iuris naturæ et gentium*. Diss. B. Mathis, O. M. Cap., p. 90-95. — *Quæstiones selectæ: Ad officium sacrum an requiratur potestas ordinaria*. — *Possintne Latini coram parcho orientali matrimonium celebrare*. Diss. S. Sipos, p. 96-99. — PRAXIS. — *Ex actis Ap. Sedis: De specialibus facultatibus Ordinariis Americæ latinæ concessis; de annua relatione mittenda a sacerdotibus ritus orientalis; normæ servandæ in construendis processibus ordinariis super causis historicis*, p. 100-102.

New Scholasticism (The).

October 1939. — Miriam Theresa ROONEY: *Pluralism and the Law*, p. 301-337. — D. A. CALLUS: *Gundissalinus' «De Anima» and the Problem of Substantial Form*, p. 338-355. — Louis W. NORRIS: *The Neo-Realistic Criticism of Substance*, p. 356-367. — John F. MCCORMICK: *Quæstiones Disputandæ*, p. 368-374.

Nouvelle Revue Apologétique.

Septembre 1939. — M. LALLIER: «*Christum Regem, Spinis, coronatum...*» p. 119-123. — M. HAYOT: *Bossuet et Fénelon. Le problème du pur amour et son aspect métaphysique*, p. 124-139. — P. DUVIGNAU: *Pour mieux comprendre la vie sacramentelle: immutabilité et variabilité des rites. (2). La solution*, p. 140-152. — N. ANTONETTI: *Notule de droit canonique. Du fort compétent dans les causes matrimoniales relatives à la validité du lien*, p. 153-156. — L. ENNE: *En écoutant un pasteur protestant*, p. 157-162. — S. GRISON: *L'expérience d'un grand éducateur*, p. 163-166. — G. BARDY: *Chronique d'histoire des origines chrétiennes. Saint Augustin*, p. 167-175.

Nouvelle Revue Théologique.

Septembre-octobre 1939. — CATHOLICUS: *Devant la guerre*, p. 897-899. — F.-M. BRAUN, O. P.: *Le linceul de Turin et l'Évangile de saint Jean*, p. 900-935. — *Essai sur la nature de l'unité religieuse*. — IRÉNÉE: *Introduction par l'éditeur*, p. 936-942. — Arthur SMALLWOOD: *Essai sur la nature de l'unité religieuse*, p. 943-965. — E. BERGH, S. I.: *Pouvoirs et facultés pour le temps de guerre*, p. 966-972. — Abbé J. BANDE: «*Et ceux qui ne pratiquent plus!...*», p. 973-982. — *Actes du Saint-Siège*, p. 983-994.

Novembre-décembre 1939. — F.-M. BRAUN, O. P.: *Le linceul de Turin et l'Évangile de saint Jean (suite)*, p. 1025-1046. — A. SMALLWOOD: *Essai sur la nature de l'unité religieuse (suite)*, p. 1047-1074. — CATHOLICUS: *Pour les principes*, p. 1075-1077. — F. H.: *Canonisations, béatifications et confirmations de culte de 1914-1925*, p. 1078-1083. — J. ARENDT, S. I.: *L'effort éducatif des syndicats chrétiens en Belgique*, p. 1084-1088. — *Actes du Saint-Siège*, p. 1089-1094.

Recherches de Science Religieuse.

Octobre 1939. — Louis BRIGUÉ: *Les Dispositions à la Communion chez saint Augustin*, p. 385-428. — Henri DE LUBAC: *Corpus Mysticum. Étude sur l'Origine et les premiers Sens de l'Expression* (suite), p. 429-480. — Joseph DE GHELLINCK: *Le Développement du Dogme d'après Walafrid Strabon à propos du Baptême des Enfants*, p. 481-486. — Paul JOÜON: *La Parabole du Riche insensé (Luc, 12, 13-21)*, p. 486-489. — Paul JOÜON: *La parabole des Mines (Luc, 19, 13-27) et la Parabole des Talents (Matthieu, 25, 14-30)*, p. 489-494. — Paul JOÜON: *Bulletin d'Exégèse de l'Ancien Testament. I. Histoire et Archéologie. II. Textes*, p. 495-512.

Revue Biblique.

Juillet 1939. — M^{sr} L. GRY: *La date de la fin des temps selon les révélations ou les calculs du pseudo-Philon et de Baruch*, p. 337-356. — R. P. R. BENOÎT: *Le récit de la Cène dans Lc. XXII, 15-20. Étude de critique textuelle et littéraire*, p. 357-393. — R. DE VAUX, O. P.: *Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Satiomon*, p. 394-405. — R. P. L.-H. VINCENT: *Les fouilles de Tell ed-Douweir-Lâchis* (suite), p. 406-433.

Revue d'Ascétique et de Mystique.

Juillet-septembre 1939. — F. CAVALLERA: *La regula magistri et la règle de saint Benoît. Le Problème littéraire*, p. 225-236. — J. CHÂTILLON: *Les quatre degrés de la charité d'après Richard de Saint-Victor*, p. 237-264. — Fidèle DE ROS: *Harphius et Laredo*, p. 265-285. — R. DE LA BÉGASSIÈRE: *Histoire critique d'une imposture touchant la dévotion au Sacré-Cœur*, p. 286-309.

Revue de Métaphysique et de Morale.

Juillet 1939. — David HUME: *Un opuscule retrouvé*, p. 375-398. — É. BRÉHIER: *Doutes sur la philosophie des valeurs*, p. 399-414. — J. WAHL: *Note sur l'espace et remarque sur le temps*, p. 415-424. — A. BURNIER: *Néo-réalisme et idéalisme contemporain*, p. 425-442. — J. FEIBLEMANN: *Une philosophie américaine: La doctrine de Charles-S. Peirce*, p. 443-459. — J. NOGUÉ: *Prix et rémunération*, p. 461-470. — J. BOSWELL: *Les derniers moments de David Hume*, p. 471-476. — Ch. SERRUS: *Impressions et souvenirs de Congrès*, p. 477-494. — A. FOREST: *La philosophie du Moyen Âge d'après M. Émile Bréhier*, p. 495-510.

Revue de Philosophie.

Juillet-août 1939. — C. FABRO: *Un itinéraire de S. Thomas; l'établissement de la distinction réelle entre essence et existence*, p. 285-310. — L.-J. MOREAU: *Les théories transformistes et la philosophie thomiste* (fin), p. 311-334. — M. DE CORTE: *Sur la liberté politique*, p. 334-344. — V.-A. BERTO: *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, p. 345-360. — P. DESCOQS: *Sur la division de l'être en acte et en puissance; nouvelles précisions* (fin), p. 361-370.

Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation.

Avril-juin 1939. — Henri GOUHIER: *L'essence du théâtre*, p. 97-106. — P. GASTINEL: *Réflexions sur la mise en scène*, p. 107-129. — François BENOÎT: *L'architecture du théâtre moderne*, p. 130-153. — Émile TOSI: *Luigi Pirandello*, p. 154-167. — M. LE BRETON: *Eugène O'Neill et le théâtre américain*, p. 168-192.

Revue néoscholastique de Philosophie.

Août 1939. — Joseph MARÉCHAL: *L'aspect dynamique de la méthode transcendantale chez Kant*, p. 341-384. — André HAYEN: *Intentionnalité de l'être et Métaphysique de la participation*, p. 385-410. — Daniel A. CALLUS: *Two early Oxford Masters on the Problem of Plurality of Forms. Adam of Buckfield — Richard Rufus of Cornwall*, p. 411-445. — Jacques LECLERCQ: *Comment comprendre la sociologie? À propos d'un livre récent*, p. 446-468. — Fernand VAN STEENBERGHEN: *Travaux récents sur la pensée du XIII^e siècle*, p. 469-485. — Jean PAULUS: *Monographies récentes sur les philosophies des XIV^e-XVI^e siècles*, p. 485-497.

Revue philosophique.

Juillet-août 1939. — Dr G. DUMAS: *Th. Ribot*, p. 5-16. — G. HOSTELET: *Utilité de la méthodologie scientifique comparée pour l'étude des faits sociaux*, p. 17-36. — L. DESSAGNE: *Quelles sont les manifestations les plus caractéristiques de la vie?* p. 37-85.

Revue Thomiste.

Juillet-septembre 1939. — Ch. JOURNET: *L'autorité sur le temporel en régime sacré*, p. 417-439. — J. MARITAIN: *L'idée thomiste de la liberté*, p. 440-459. — M. DE CORTE: *La définition aristotélicienne de l'âme*, p. 460-508. — I. CHEVALIER, O. P.: *Aperçu sur la philosophie de M. Lavelle*, p. 509-533. — L. GARDET: *Quelques aspects de la pensée avicennienne*, p. 537-475. — J. BÉNET: *Éthique et politique*, p. 576-610.

Thomist (The).

April 1939. — Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *Humility according to St. Thomas*, p. 2-13. — Walter FARRELL, O. P.: *The Roots of Obligation*, p. 14-30. — Charles C. MILTNER, C. S. C.: *Social Unity and the Individual*, p. 31-44. — Hilary CARPENTER, O. P.: *The Philosophical Approach to God in Thomism*, p. 45-61. — Robert Edward BRENNAN, O. P.: *The mansions of Thomistic Philosophy*, p. 62-79. — Mortimer J. ADLER: *Problems for Thomists. I. The Problem of Species (Part One)*, p. 80-122.

July 1939. — M. DE MUNYNYCK, O. P.: *Notes on Intuition*, p. 143-168. — Francis E. MCMAHON: *A Thomistic Analysis of Peace*, p. 169-192. — W. H. KANE, O. P.: *Introduction to Philosophy*, p. 193-212. — Daniel C. O'GRADY: *Thomism as a Frame of Reference*, p. 213-236. — Mortimer J. ADLER: *Problems for Thomists. I. The Problem of Species (Part Two)*, p. 237-270.

October 1939. — Philip HYLAND, O. P.: *The Field of Social Justice*, p. 295-330. — M.-J. CONGAR, O. P.: *The Idea of the Church in St. Thomas Aquinas*, p. 331-359. — B. LAVAUD, O. P.: *The Interpretation of the Conjugal Act and the Theology of Marriage*, p. 360-380. — Mortimer J. ADLER: *Problems for Thomists. I. The Problem of Species (Part Three)*, p. 381-443.

Vie Intellectuelle (La).

25 octobre 1939. — P. BOISSELOT, O. P.: *Silence de Dieu?* p. 6-19. — A.-M. CARRÉ, O. P.: *Jérusalem, ma patrie*, p. 20-33. — CIVIS: *Buts de guerre*, p. 52-53. — Paul VIGNAUX: *Ce qui est en cause*, p. 54-66. — Jan KASPROVICZ: *Un poème*, p. 100-103. — Pierre PÉGUY: *La route de Péguy vers le Christ*, p. 104-120. — M.-D. FORESTIER, O. P.: *D'une guerre à l'autre*, p. 138-139. — M. DE PAILLERETS, O. P.:

Actualité du scoutisme, p. 140-146. — D. M.: *La J. O. C. dans la guerre*, p. 147-150.

Vie Spirituelle (La).

Septembre 1939. — M. LEPIN: *Jésus Souverain Prêtre*, p. 141-166. — R. BERNARD: *Les Prêtres du Christ*, p. 167-177. — G. RABEAU: *L'âme de Cottolengo*, p. 178-198. — H. BORGÉ: *Le P. Chevrier et la misère*, p. 199-205. — S. CYRILLE D'ALEXANDRIE: *La Trinité et la Rédemption*, p. 206-214. — APOSTOLUS: *Aspects du Sacerdoce*, p. 215-218. — Ed. CAHEN-FUZIER: « *J'étais en prison* », p. 219-227. — D. M.: *Comment prier au « Salut »*, p. 228-230. — M. D'ANIEL: *Classes sociales et Corps mystique du Christ*, p. 231-233. — H.-D. SIMONIN: *La prière de la Consécration épiscopale dans la « Tradition Apostolique » d'Hippolyte de Rome*, p. (65)-(86). — G. BARDY: *Le Sacerdoce chrétien d'après saint Cyprien*, p. (87)-(119). — P. DE PUNET: *Chronique de liturgie*, p. (120)-(126). — R. RICARD: *Sur un passage des « Moradas »*, p. (127).

Zeitschrift für Ascese und Mystik.

4. Heft 1938. — K. SCHOETERS: *War Johannes Berchmans Mystiker?* s. 239-265. — Leonhard GILEN: *Demut des Christen nach dem Neuen Testament*, s. 266-284. — Josef Mar. BOVER: *Das hhl. Herz Jesu im Neuen Testament*, s. 285-301. — H. BLEIENSTEIN: *Zum Verbot einer besonderen Andacht zum hl. Haupte Jesu Christi*, s. 302-306. — Dr. H. GLEUMES: *Theodor von Celles, Stifter der Kreuzherren*, s. 306-307.

1. Heft 1939. — Joseph DE VRIES: *Weltflucht, Heiligkeit und Ordensstand*, s. 1-30. — Hans Urs VON BALTHASAR: *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, s. 31-47. — E. Raitz VON FRENTZ: *Mystisches und liturgisches Beten*, s. 48-60. — Ferdinand BAUMANN: *Weisungen und Weisheit in den Vorbemerkungen des Exerzitienbüchleins*, s. 61-68.

2. Heft 1939. — Dr. Julius GROSS: *Die Vergöttlichung des Christen nach den griechischen Vätern*, s. 79-94. — Robert ERNST: *Vom Geiste der Liebe in Gott und in uns*, s. 94-110. — Dr. H. GLEUMES: *Das geistliche Leben nach der Auffassung von Geert Groote*, s. 111-129. — Joh. BEUMER: *Wunderbar erschaffen, wunderbar erneuert*, s. 130-141.

3. Heft 1939. — Oda SCHNEIDER: *Gott und Mensch im Gebet*, s. 157-185. — C. A. KNELLER: *Ludwig de Ponte*, s. 185-202. — Walter SIERP: *Zu den « Regeln über die kirchliche Gesinnung »*, s. 202-214. — Const. KEMPS: *Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Heilig- und Seligsprechungsprozesse in den Jahren 1937 und 1938*, s. 215-220. — C. A. KNELLER: *Eine gross angelegte Kirchengeschichte*, s. 220-224. — Franz HATHEYER: *Zwei wertvolle Beiträge zu einer Biographie des heiligen Ignatius von Loyola*, s. 224-226. — August DENEFFE: *Französische Gesellschaft für marianische Studien*, s. 226-229. — Johannes BEUMER: *Die Andachtsbeichte in der Hochscholastik*, s. 229-230.

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Examen du principe idéaliste d'immanence

(suite)

II^e PARTIE. — CRITIQUE DU PRINCIPE D'IMMANENCE.

Un fait s'impose avant toute discussion : très souvent les défenseurs du principe d'immanence l'affirment énergiquement, mais sans essayer seulement de donner une preuve. Et à ceux qui le rejettent ils décochent les épithètes d'enfants, de rétrogrades, de retardataires, de pasteurs de fantômes et autres gentilleses de ce cru. Tant que l'on voudra ! mais à tous ces messieurs, nous aurions beau jeu de répondre tranquillement : *Quod gratis affirmatur, gratis negatur*. Et, en bonne justice, si les idéalistes réclament le droit de nier l'être réel, les réalistes ont au moins un droit égal à l'admettre.

Si l'on me dit : « Attention ! vous vous mettez hors des grands philosophes de votre temps ! » Eh ! mon Dieu ! qu'importe après tout si philosopher ne consiste pas simplement à crier avec les loups ! Qu'importe surtout si je reste avec Socrate, Platon et Aristote, avec les Stoïciens et les Néo-Platoniciens ! Qu'importe si je reste avec tous les Pères de l'Église et en particulier avec un saint Augustin, avec tous les grands docteurs médiévaux, un saint Anselme, un Abélard, un Averroès, un Alexandre de Halès, un Bonaventure, un Thomas d'Aquin, un Albert le Grand, un Duns Scot, un Suarez !

Les vingt siècles qui ont produit ces génies ne valent-ils pas les trois derniers siècles, même ornés d'un Descartes, d'un Hume ou d'un Kant. D'ailleurs, ces trois siècles, s'ils ont vu le triomphe du principe d'immanence, n'ont pas vu la mort du réalisme, et le XX^e siècle pourrait fort bien voir son relèvement. Ne peut-on pas déjà en deviner les premières

lueurs? Et à qui fera-t-on croire qu'un Maritain ne vaut pas, philosophiquement parlant, un Brunschvicg, un Sertillanges un Lachelier, un Gilson, un Bréhier?

Je le sais, ce n'est là qu'un argument d'autorité, le dernier en valeur de tous les arguments philosophiques. Mais ne nous sera-t-il pas licite de l'employer en notre faveur alors qu'on l'utilise contre nous? Que M. Le Roy déclare que nous n'avons pas l'esprit philosophique, libre à lui; mais l'on ne supprime pas vingt siècles de pensée humaine d'un seul trait de plume!

À cette autorité des philosophes nous pouvons ajouter celle du bon sens populaire. Sans doute, fait remarquer avec humour un néo-réaliste américain, M. Warner Fite, « si le *plain man*, l'homme de la rue, rend des services comme cireur de souliers ou porteur de charbon, il ne doit pas être consulté sur les questions philosophiques ⁴⁰ ». Cependant si, à lui seul, son témoignage n'est pas un argument, il n'en est pas moins vrai que toute doctrine qui le contredit doit apporter de solides preuves. Du reste, il y a un bon sens auquel la philosophie ne saurait fausser compagnie.

D'ailleurs — ce sont encore les néo-réalistes qui le font remarquer — le philosophe idéaliste le plus convaincu, dès qu'il descend de sa chaire professorale ou sort de son cabinet de travail, dès qu'il s'assoit à la table familiale ou déguste un verre de champagne, a déjà oublié son idéalisme pour devenir un réaliste . . . parfois exagéré. Si l'on avait pu demander à Hamelin, un des champions de cet idéalisme, ce qu'il pensait, le 11 septembre 1907, alors qu'avec un courage héroïque il se portait au secours d'une de ses nièces qui se noyait, aurait-il répondu que l'enfant avec laquelle il allait périr, que les flots qui allaient les engloutir tous deux n'étaient que des représentations de sa conscience?

Il est bien vrai que les idéalistes se consolent de ce démenti que leur inflige la vie vécue, en répétant avec Louis Weber, « que la certitude évidente de ce que cette attitude pratique a de bâtard et d'illogique suffit à l'idéalisme pour lui sauvegarder tous ses droits sur le terrain théorique

⁴⁰ Cité par KREMER, C. SS. R., *op. cit.*, pp. 59-61.

et pour lui maintenir là son incontestable vérité ⁴¹ ». Mais philosophiquement, cela n'explique rien.

I. — CRITIQUE DE L'ANALYSE IDÉALISTE.

Il est de toute évidence que les réflexions qui précèdent n'ont fait que débayer le terrain de la discussion. C'est elle qu'il faut maintenant aborder. En effet, si plusieurs voient dans le principe d'immanence une doctrine « dont la vérité s'impose avec une évidence immédiate ⁴² », d'autres, comme Hannequin, admettent que des arguments sont nécessaires, mais, affirment-ils, « aucune démonstration, pas même en mathématiques, n'exerce sur l'esprit une contrainte semblable à celle des arguments qui nous ôtent l'espoir d'outrepasser jamais la représentation ⁴³ ».

Ces arguments, nous les avons exposés dans la première partie de ce travail. Que valent-ils?

Le premier analyse dialectiquement les concepts de chose en soi et de chose connue. Il est évident en premier lieu que l'argumentation tout entière porte sur la formule de *chose en soi*. Elle peut, à priori, avoir deux sens. D'abord la chose en soi, c'est la chose considérée telle qu'elle est, quand on l'oppose à la chose en tant que connue; elle est donc la chose non-connue, c'est-à-dire sans attache, sans relation avec notre esprit ou nos sens, en un mot, avec notre conscience. Au second sens, elle peut désigner la chose, connue ou non (donc abstraction faite du fait qu'elle est connue ou non connue), dont ni l'existence ni l'essence, ni les qualités matérielles ou immatérielles, ni la masse ou la forme extérieure, ni les opérations ne dépendent du fait que je pense à cette chose, que je fixe sur elle mon imagination ou un autre de mes sens externes ou internes, bref, du fait que je la connais.

⁴¹ Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1897, p. 682, cité par D. MERCIER, *Les Origines de la Psychologie contemporaine*, Paris-Louvain, 1897. À rapprocher cet autre passage du même auteur, dans *Vers le Positivisme absolu par l'Idéalisme*, Paris 1903: « L'action réclame que nous continuions à nous comporter comme par le passé, au temps de notre ignorance, comme si notre Moi et ses semblables étaient des existences absolues, de même que nous obéissions à « l'hallucination vraie » du monde extérieur dont la réalité n'est cependant qu'une apparence utile. » Cité par ETCHEVERRY, dans *Vers l'Immanence Intégrale*, p. 106, note 1.

⁴² EDOUARD LE ROY, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Paris, 1927, p. VII.

⁴³ ARTHUR HANNEQUIN (1856-1905) dans son *Essai Critique sur l'Hypothèse des Atomes dans la science contemporaine*, Paris, 1894, p. 268.

Que l'on ne se méprenne pas sur ma pensée. Je ne dis pas que cette chose existe, ou seulement qu'elle soit possible; je dis simplement qu'à la formule *chose en soi* on peut donner ce double sens, le second en particulier. Je ne vois pas comment on pourrait contester la légitimité de cette affirmation.

Eh bien! lorsque les réalistes immédiatistes parlent de la chose en soi, c'est évidemment au second sens qu'ils emploient la formule. Lorsque, au contraire, les idéalistes s'en servent, c'est uniquement le premier sens qu'ils ont dans leur pensée. Rien d'étonnant qu'ils n'arrivent pas à s'entendre les uns les autres. Et cependant il y aurait moyen d'y parvenir!

En effet, les réalistes concèdent — et volontiers — que parler de la connaissance de la chose en soi, au sens de chose non-connue, est une contradiction et une absurdité, puisque cela signifierait que cette chose est connue tout en n'étant pas connue! Mais, de grâce, que l'on ne leur impute pas une telle sottise, ce ne serait pas honnête!

Par contre, leurs adversaires idéalistes devraient reconnaître que, prise au premier sens, la proposition *la chose en soi est inconnaissable* se réduira à ceci: une chose n'est pas connue et ne peut pas être connue au moment où l'on ne la connaît pas. Vérité de la Palice, tautologie pure qui ne fera de mal à aucun système! Nous n'osons la leur attribuer.

Il faut donc se rabattre sur le second sens: la chose en soi désigne une chose dont l'existence, l'essence, les qualités et les opérations sont ce qu'elles sont indépendamment du fait que nous les connaissons. Dira-t-on que cette chose-là implique une contradiction dans les termes? Qu'on nous le montre! Au nom de quoi s'y essayera-t-on? Au nom du principe d'immanence? Mais, c'est lui qu'il s'agit de fonder et de justifier. Voilà donc nos adversaires devant l'écueil de la pétition de principe; et, de fait, un bon nombre s'y brisent en se donnant, inconsciemment et probablement par habitude, la valeur de ce principe.

Sans doute la chose en soi dans ce second sens n'est pas identique à la chose connue. Mais de quel droit prétend-on que ces deux choses s'opposent contradictoirement, et que si on a l'une, on ne pourra jamais avoir en même temps l'autre? Pourquoi n'y aurait-il pas des choses en soi (au second sens) qui sont connues et d'autres qui ne le sont pas? Et les néo-

réalistes américains parlent d'or quand ils remarquent: « Si je ne puis connaître que les êtres que j'expérimente ou que je pense, cela ne prouve pas qu'il n'en existe pas d'autres, ni même que ceux qui me sont connus aient besoin de moi pour exister ⁴⁴ ». Au fond, l'argumentation des idéalistes est un pur sophisme supposant indûment qu'un objet est défini par la première propriété qu'on lui attribue, celle-ci étant regardée comme exclusive: « Autant vaudrait définir Christophe Colomb l'homme qui a donné son nom au fleuve Columbia, et lui dénier toute autre caractéristique, parce qu'on aurait appris son nom tout d'abord comme l'explication de celui du fleuve ⁴⁵. »

Ainsi donc tautologie ou pétition de principe, voilà le choix qui reste aux idéalistes. Conclusion peut-être sévère, mais qui me paraît parfaitement juste. Et si l'on me demande comment il se fait que des hommes intelligents, d'une formation intellectuelle raffinée, dont la sincérité est absolument hors de soupçon, ne s'aperçoivent pas de l'impasse à laquelle ils sont acculés, je répondrai que les idéalistes, à mon humble avis, sont victimes de leur imagination; et même quand ils repoussent une conception imaginative de la conscience, ils en sont encore victimes.

Non! pas plus que M. Hamelin, nous, réalistes, nous ne nous représentons la conscience comme « une sorte de boîte, placée elle-même dans une autre boîte » (le corps); mais nous lui nions le droit de nous obliger à cause de cela à « concevoir la pensée comme une activité créatrice qui produit à la fois l'objet, le sujet et leur synthèse ⁴⁶ ». Je préfère — et de beaucoup — dire avec M. Maritain que « les expressions DANS la pensée, HORS de la pensée n'ont pas plus de signification spatiale que le mot

⁴⁴ KREMER, C. SS. R., *op. cit.*, p. 50, résumant un travail de RALPH BANTON PERRY, chef des néo-réalistes, *The Ego Centric Predicament*. Dans le même sens, le P. de Tonquédec (*Critique de la Connaissance*, p. 32, note), argumente par l'absurde; on prouverait tout aussi bien, dit-il en substance, que le concept d'une lune à la fois brillante et ronde est nettement contradictoire, parce que la lune n'est pas ronde en tant que brillante.

⁴⁵ Cité par KREMER, C. SS. R., *ibid.*; le mot est du professeur R. B. PERRY.

⁴⁶ HAMELIN, *Essai . . .*, pp. 372-373. On trouvera ce passage dans *Philosophes et Savants Français du XX^e siècle*, 1^{er} vol., *Philosophie Générale et Métaphysique*, par J. BARUZI, Paris, 1926, pp. 38-39: « Si le cerveau ou tout analogue du cerveau est ainsi un organe moteur, on voit sans peine comment naît l'illusion qui en fait plus que le siège, la prison de la conscience; ou du moins nous tenons un élément capital de l'explication à fournir . . . Puisque le sujet est fixé en un lieu, et puisque la conscience implique le sujet, la conscience est donc attachée au même lieu que le sujet. Elle est en moi, c'est-à-dire dans mon corps. Ainsi s'explique l'illusion commune qui fait de la conscience une sorte de boîte placée elle-même dans une autre boîte. Mais puisque l'illusion est expliquée, il est facile de ne plus en être dupe. »

esprit qui signifiait primitivement souffle, ou le mot Dieu qui signifiait primitivement lumière . . . On veut simplement signifier que tantôt la chose existe . . . pour elle-même, dans l'univers que nous voyons, . . . que tantôt elle existe non pour elle-même (simplement), . . . mais sous des conditions tout autres qui sont celles de la pensée, et comme principe et terme de la pensée ⁴⁷. »

Cette illusion idéaliste trouve elle-même sa cause dernière dans ceci: l'idéalisme a malencontreusement séparé l'objet de la chose. Il a posé l'objet comme objet pur, détaché de la chose dans laquelle il subsisterait, alors qu'en réalité objet et chose sont inséparables et qu'il est absurde de vouloir les désunir; alors que l'objet, c'est la chose, existant déjà dans son être indépendant, mais recevant une nouvelle relation, celle d'être connue par nous, ce qui ne la change nullement en elle-même ⁴⁸.

Mais par cette dernière réflexion nous touchons déjà à la deuxième forme d'argumentation idéaliste, celle des relations internes. Elle revient, on se le rappelle, à acculer le réalisme à admettre que la chose, objet de connaissance, mais non fabriquée par la conscience, serait à la fois et relative à la conscience et non relative; ce qui serait en effet contradictoire. Il est temps de l'examiner.

Et tout d'abord concédons — et très volontiers — que rien ne saurait être connu sans impliquer relation, rapport à la conscience connaissante, et qu'ainsi s'établit une unité réelle entre l'objet et le sujet. Nous l'admettons d'autant plus facilement que, des siècles avant Royce ou Brunschvicg, les scolastiques l'avaient affirmé dans cet axiome, un des plus importants de leur idéogénie: *Cognitum in actu et cognoscens in actu sunt idem*.

Mais est-il vrai que l'objet, à cause même de ces relations, est modifié par la conscience et celle-ci par l'objet?

Veut-on dire qu'une chose, considérée à un stade où elle n'est pas encore en relation avec la conscience et donc n'est pas encore connue, acquiert, du simple fait qu'elle devient connue, cette relation qui lui manquait? Je l'accorde volontiers. Donc il y a quelque chose de nouveau, à savoir cette relation de la chose-objet au sujet. Ajoutons cependant que

⁴⁷ Cf. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Paris, 1932, pp. 164-165.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 176-193.

cette relation nouvelle n'est qu'un accident surajouté à une substance déjà existante, laquelle demeure inchangée en elle-même. Bien plus, il faut souligner énergiquement que cet accident relation, du côté de la chose-objet, n'est qu'une relation logique et non pas réelle; donc il reste totalement extrinsèque et à l'existence et à l'essence de cette chose, même devenue objet de connaissance.

Veut-on dire au contraire que c'est cette relation qui gratifie l'objet et de son existence, et de son essence, et de ses qualités, de tout son être en un mot? Dans ce cas, on aura raison à la condition expresse que par objet l'on entende — et rien que cela — la chose formellement en tant que connue. C'est en effet cette relation, posée par l'acte de connaissance, qui crée, si je puis dire, l'*objet-chose-en-tant-que-connue* (c'est à dessein que j'unis par un trait d'union tous ces mots pour bien marquer qu'ils n'expriment qu'un seul concept); elle lui procure et son existence, et son essence, et ses qualités d'*objet-chose-en-tant-que-connue*. Dès lors on peut affirmer en toute vérité que l'objet est modifié par la conscience. On pourra même ajouter que la conscience est modifiée par l'objet, puisqu'elle a acquis une relation, réelle cette fois-ci, de conformité avec l'objet et a passé de la puissance à l'acte de connaître. Et en tout cela il n'y a rien qui n'ait été enseigné depuis des siècles par saint Thomas et ses disciples.

Pour toute autre interprétation de la formule, surtout si on lui faisait signifier que l'objet n'a et ne peut avoir d'autre existence, essence ou qualités que celles d'*objet-chose-en-tant-que-connue*, et ne saurait être une chose pure et simple (ce qui semble bien être la position spécifique des idéalistes), je demanderais les preuves d'une telle prétention. Non seulement je demande ces preuves, mais je défie de les trouver, sinon en se donnant, d'une façon plus ou moins détournée, le principe lui-même d'immanence qui est précisément en cause ici. Ici encore, c'est à la pétition du principe qu'est acculé l'idéalisme.

Au fond, la grande erreur de cette argumentation des idéalistes, c'est une fausse conception de la relation et de la conscience.

De la relation d'abord. Les idéalistes identifient relation avec dépendance, si bien que de deux êtres qui sont en relation, l'un doit nécessairement dépendre de l'autre. Mais de quel droit? Pourquoi surtout est-il nécessaire que cette dépendance aille jusqu'à une dépendance d'existen-

ce et de nature? Au fond, ils « substantifient » la relation, qui devient ainsi le tout de tout, donc un absolu. Il y a vraiment là contradiction, mais cette contradiction n'est pas le fait des réalistes; elle est sous-jacente au principe d'immanence. Nous maintenons, nous, que la relation n'est qu'une . . . relation, c'est-à-dire une entité accidentelle d'une réalité excessivement ténue ⁴⁹, dont la nature est uniquement d'unir deux absolus; un lien, si l'on veut, mais qui ne serait que lien. Elle est donc postérieure, *ratione naturæ* au moins, à l'existence de ces deux absolus.

De la conscience ensuite. D'après le *Vocabulaire Technique et Critique* ⁵⁰, la conscience « est l'intuition (plus ou moins complète, plus ou moins claire) qu'a l'esprit de ses états et de ses actes ». Pourquoi une conscience ainsi définie impliquerait-elle que tout ce que l'on connaît se réduit purement et simplement à un de ces états ou à un de ces actes? Parce que connaître est l'acte de la conscience, répliquent les idéalistes. — Très bien! Toute connaissance est consciente au Moi; rien n'empêche de l'admettre. Donc tout connaissant peut dire: je sais qu'en ce moment je pose un acte de connaissance (*scio me ponere actum cognitionis quemdam*).

Mais qu'est-ce que je connais? Sur quoi se porte cet acte dont j'ai conscience? — Sur un état ou un acte de votre Moi, répondront les idéalistes, et rien de plus. — Rien de plus? Pourquoi? De quel droit faites-vous cette restriction? De quel droit exigez-vous que la notion de conscience m'oblige à dire: *scio me cognoscere meipsum et meipsum tantum*? « Il y a un abîme, dit très justement le P. Géný ⁵¹, entre cette proposition: en connaissant, je connais que je pose un acte de connaissance, *dum cognosco, cognosco me cognoscere*, et cette autre: en connaissant, je ne connais que moi-même, *dum cognosco, cognosco tantum meipsum*. Passer de l'une à l'autre n'est qu'un misérable sophisme qui suppose une pure pétition de principe. » Donc, pas plus qu'il n'est permis d'identifier re-

⁴⁹ Pour saisir toute la portée de cette remarque, il faut avoir présent l'enseignement de saint Thomas sur la nature de l'accident relation, sur l'*esse ad* et son constitutif formel, et sur le peu de consistance de son entité: « Sciendum est, lit-on dans le *De Potentia*, q. 7, a. 9, quod, sicut dicit Commentator in XI Metaphysicorum, quia relatio est debilioris esse inter omnia prædicamenta. »

⁵⁰ V. T. C. P., art. *Conscience*, p. 127.

⁵¹ Cf. GÉNY, S. J., *Critica*, 2^a ed., Romae, pp. 206-207.

lation et dépendance, il n'est légitime d'identifier le champ de la conscience avec le domaine de la connaissance.

Il nous reste la troisième formule de l'argumentation idéaliste. Son examen critique nous sera facilité par ce que nous venons de voir à propos des deux autres. On nie la distinction absolue entre les choses et les esprits parce qu'elle implique une relation d'identité. Mais c'est supposer la doctrine des relations internes, dûment identifiées avec une dépendance existentielle, doctrine basée, nous l'avons vu, sur une pétition de principe. On prétend que cette distinction absolue n'est imaginable que dans un espace. Mais c'est interpréter les formules « hors » ou « dans » la conscience de cette même manière spatiale que nous avons rejetée ci-dessus. Les objets seront dans un même espace, si ce sont des corps; ils seront en dehors, non pas matériellement, mais métaphoriquement, si ce sont des esprits, c'est-à-dire que la catégorie espace ne les concerne pas. On affirme, enfin, que cette distinction ne serait réelle que par l'acte d'un Esprit. Mais n'est-ce pas là clairement posée la pétition de principe que l'on trouve toujours dès que l'on gratte un tant soit peu le principe d'immanence et tout idéalisme?

Je pense avoir mené la critique de l'argumentation idéaliste avec autant d'impartialité que possible, avec aussi toute la sincérité dont je suis capable, car il ne s'agit pas ici d'intérêts d'école, mais de la vérité, d'une vérité de laquelle dépend la vie même du monde. Il peut paraître dur de renvoyer ainsi presque tous les plus grands penseurs modernes avec des mots comme tautologie et pétition de principe, surtout quand ces mots, s'ils sont mérités — et je pense avoir montré qu'ils le sont pleinement, — incluent un reproche beaucoup plus grave. Ce reproche est celui-là même que M. Brunschvicg adressait à saint Thomas et à son commentateur moderne, M. Gilson, et j'ai maintenant le droit de le rétorquer à nos adversaires, et surtout à celui qui s'en est servi le premier: « Ce que saint Thomas [je dis, moi, M. Brunschvicg d'abord et ensuite les idéalistes] prenait pour une argumentation incontestablement solide, et qui lui [je dis: leur, aux idéalistes] apportait la certitude, est, du point de vue de la philosophie moderne [je dis: du point de vue de la philosophie tout court], évidence de paralogisme ⁵². »

⁵² Article cité à la note 32, p. 41.

À mon tour, je demande à M. Brunschvicg, en me servant de ses propres paroles: « Comment, dès que l'idéalisme [M. Brunschvicg a écrit *réalisme*] s'éveillera de son sommeil séculaire, qu'il témoignera de quelque signe d'une lueur de réflexion sur les mots qu'il emploie, évitera-t-il de se heurter à l'évidence aveuglante de sa contradiction ⁵³? »

II. — CONSÉQUENCES DÉSASTREUSES DU PRINCIPE IDÉALISTE.

À l'analyse qui, selon nous, aboutit à la justification du réalisme scientifique, on opposait une autre analyse aboutissant, prétendait-on, à la démonstration de son absurdité. Nous sommes maintenant renseignés sur la valeur de cette analyse: l'idéalisme a perdu son plus puissant, autant vaut dire, son unique atout. Pour compléter l'examen, montrons que logiquement le principe d'immanence, s'il pouvait être appliqué intégralement, conduirait nécessairement ou à un solipsisme absolu ou à un panthéisme réaliste.

Ce principe s'énonce, nous le savons, « un au delà de la pensée est impensable »; donc l'esprit ne connaît que lui-même et ce qu'il se donne à lui-même.

Cela doit tout d'abord, évidemment, se réaliser dans ma propre conscience individuelle; nous aurons alors ceci: moi, je ne connais que mes propres modifications subjectives. La première chose à supprimer, ce sera donc le monde corporel extérieur, car c'est lui qui est le plus hétérogène à ma pensée. C'est au nom de cette application que Descartes d'abord, Locke à sa suite suppriment la réalité des qualités secondes, couleur, son, chaleur. Mais bientôt, très justement, Berkeley leur reproche leur timidité et, au nom du même principe, rejette les qualités primaires, étendue, mouvement, etc . . . Du coup, impossible de continuer à admettre la réalité des substances corporelles que nous ne pouvons atteindre qu'à travers leurs qualités. Logiquement, il faudra les nier; nous voilà devant le fameux *esse est percipi*. Restaient cependant les esprits. Berkeley les avait conservés. Hume fait remarquer que, si la pensée ne sort pas d'elle-même et ne peut en sortir, il n'y a pas plus de raison d'admettre des esprits différents du mien que d'admettre des corps. Ces esprits ne sauraient donc

⁵³ *Ibid.*, p. 46.

être réels. Donc seul mon esprit à moi existe. Nous sommes à un premier stade de solipsisme.

Mais Hume, qui nie la réalité des substances spirituelles qui ne sont pas le Moi, nie également le Moi qui serait une substance psychique. En effet, ou bien ce Moi est intérieur à ma conscience ou bien il lui est extérieur. Il ne saurait lui être extérieur, sinon il serait du réel, existant indépendamment de la représentation de l'esprit: le principe d'immanence s'y oppose. Ce Moi n'est donc rien en dehors de la série des représentations successives par lesquelles je pense la multitude d'objets qui continuellement défilent dans ma conscience. Et nous voilà au phénoménalisme absolu auquel s'arrête la pensée de Hume et aussi, à sa manière, celle de Schopenhauer.

Mais cela est encore trop. Les représentations passées dont la trame forme le Moi, ou bien elles existent indépendamment de la représentation actuelle par quoi je pense ou bien elles n'existent pas du tout. Et c'est cette dernière hypothèse que logiquement l'idéaliste est obligé d'accepter; dans la première en effet nous aurions quelque chose qui serait pensé et cependant demeurerait hors de la conscience. Le principe d'immanence serait violé. Donc me voilà réduit à n'être que la représentation actuelle de mon esprit. C'est jusque-là qu'a progressé Gentile qui précisément a baptisé son système du nom d'actualisme. Donc la conscience en connaissant perpétuellement se crée de nouveau elle-même ⁵⁴.

Cette représentation, au moins, peut-elle être quelque chose de réel? Il le semblerait, puisque j'en parle, puisqu'elle est objet d'une représentation et d'une réflexion psychologique. Elle n'est même que cela, si l'on en croit M. Édouard Le Roy. Mais alors — et on le lui a fait remarquer — cette représentation, en tant qu'objet d'une réflexion psychologique, est différente de cette réflexion elle-même; elle l'a précédée; elle est donc en dehors de cette réflexion; dès lors elle peut et doit être dite réelle; elle ouvre donc une fissure au principe d'immanence par où va pouvoir se réintroduire, en droit au moins, tout le réalisme. Il faut donc rejeter même cette parcelle infime de réel si l'on veut sauver le principe sacré.

⁵⁴ Cf. LE ROHELLEC, C. S. Sp., *Problèmes Philosophiques*, Paris, 1933, pp. 174-175.

À vrai dire, même alors il ne l'est pas encore tout à fait. M. Louis Weber pense en effet « qu'on ne fait pas à l'idéalisme sa part, . . . que la systématisation philosophique n'est pas maîtresse de régler à son gré le cours de sa dialectique ⁵⁵ ». C'est pourquoi il s'efforce de rejeter même la réalité de cette réflexion psychologique et admet « que l'existence qui se pose d'une manière absolue et sans contenu déterminé, qui, rebelle à toute négation parce qu'elle les contient toutes, renaît à chaque réflexion sur soi et à chaque jugement sur le jugement, est l'existence logique ou l'être ⁵⁶ ».

Et encore une telle position n'est pas l'immanence absolue. On l'a fait remarquer: M. Weber échoue à satisfaire aux exigences d'une immanence intégrale, car, selon le mot énergique du cardinal Mercier, ce serait le suicide de la raison elle-même ⁵⁷. Heureusement en effet les exigences de la vie non seulement pratique, mais même intellectuelle, sont plus fortes que « l'exigence idéaliste », et jamais personne n'a admis — ni n'a pu admettre — le nihilisme de pensée que serait l'absolu solipsisme dont William James disait: « Le solipsisme est une plaisanterie trop révoltante pour les besoins de notre nature. Nul à ma connaissance n'y a jamais adhéré ⁵⁸. » Nul, sauf peut-être un, mais il a sombré dans la folie, Nietzsche, réalisant ainsi dans « sa chair d'homme » ce mot de son maître Schopenhauer: « Le solipsisme n'a jamais été exposé comme conviction. On ne le rencontrerait à ce titre que dans une maison d'aliénés, et alors ce n'est pas par un raisonnement, c'est par une douche qu'il faut le réfuter ⁵⁹. »

Ainsi donc l'idéalisme se trouve dans cette situation paradoxale: d'un côté la logique interne du principe d'immanence appelle implacablement le solipsisme total; de l'autre ce solipsisme, théoriquement irréalisable, est pratiquement intenable pour un esprit qui veut rester sain. Quelle meilleure preuve de la fausseté du principe d'immanence lui-même: *ex vero non sequitur nisi verum!*

⁵⁵ Cf. L. WEBER, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, Paris, 1903, p. 24, cité par ETCHEVERRY, cahier cité des Archives de Philosophie, p. 3.

⁵⁶ Cf. L. WEBER, *L'Idéalisme logique*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1897, p. 684, cité par ETCHEVERRY, cahier cité, p. 31.

⁵⁷ ETCHEVERRY, cahier cité, p. 98, et D. MERCIER, *Les Origines de la Psychologie contemporaine*, Paris-Louvain, 1897, p. 330.

⁵⁸ WILLIAM JAMES, *Principes de Psychologie*, vol. II, p. 318.

⁵⁹ SCHOPENHAUER, *Le monde comme Volonté et Représentation*, trad. Burdeau, vol. I, p. 108.

D'ailleurs, admettons un instant que, sans sombrer dans la folie, un esprit réussisse à aller jusqu'au bout des exigences de l'immanence, il se trouverait encore devant un certain nombre d'obstacles contre lesquels il viendrait se briser.

C'est d'abord à côté de la mienne, la présence d'autres consciences non identiques au Moi. Personne n'a jamais songé à douter de cette présence, et si le doute surgissait dans quelque cervelle, il serait bientôt réfuté, selon le mot de M. Le Senne, « du seul fait que l'idéaliste discute avec un autre, puisque cette discussion implique à la fois qu'il croit à l'existence d'autrui et qu'il rencontre des obstacles⁶⁰ ». Mais ce doute même est physiquement impossible. Que de fois voudrais-je pénétrer dans l'intimité de telles ou telles consciences, et je sens la route qui se barre, la porte qui se ferme. Chacun peut faire cette expérience, mais un professeur, un confesseur surtout l'éprouve d'une façon plus intense que quiconque. D'autant que moi-même je m'oppose aux autres, surtout au cours d'une vive discussion. N'ai-je pas aussi le sentiment de ma liberté, et celui d'autres dont je ne suis pas responsable, parce que je n'y suis pour rien, qu'ils viennent en moi peut-être, mais ne sont pas de moi?

Tout cela ancre au fond de l'âme la persuasion qu'une multitude de consciences est donnée hors de la mienne. Or, A. Darbon le fait remarquer dans une note du *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*: « Nous touchons ici à la difficulté la plus redoutable de l'idéalisme. Quand sa logique l'entraîne à assimiler toute réalité à l'esprit et qu'il tente de développer toutes les conséquences de ses postulats, il trouve en chemin une large fissure où sa course menace de se terminer par un *saltus mortalis* . . . En effet, s'il y a seulement deux sujets pensants dans le monde, et s'ils communiquent l'un avec l'autre, les voies de communication sont en dehors de la pensée de chacun d'eux, puisqu'elles sont entre eux. L'idéalisme radical est mis au rouet par la pluralité des consciences⁶¹. »

Et l'idéalisme n'est pas au bout de ses peines! C'est un fait que notre conviction indéracinable d'une opposition irréductible entre le Moi et le Non-Moi constitué, non seulement d'autres consciences, mais aussi

⁶⁰ Cf. art. cité de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, p. 75.

⁶¹ V. T. C. P., *Supplément*, art. *Idéalisme*, p. 66.

d'un monde corporel extérieur. Comment l'idéalisme va-t-il expliquer cette croyance à l'existence de ce monde? On nous répond: conception enfantine, illusion! Très bien! Ils sont bien vite dits, ces mots dédaigneux, mais encore faudrait-il qu'on nous explique comment cette illusion ou cette conception enfantine a pris naissance; pourquoi elle est tellement indestructible que, même les hommes les plus graves, même ceux qui se gardent avec un soin jaloux de toute conception enfantine et, pour tout dire, même les philosophes idéalistes, y reviennent dès qu'ils consentent ou s'oublient à vivre spontanément.

Or nous ne trouvons pas d'explication. Car la multitude d'explications proposées nous montre jusqu'à l'évidence la faiblesse de chacune. Quelques-uns ont recours à l'association de certaines idées avec l'idée de mouvement. Cette association engendre une tendance à « projeter » (c'est le terme consacré) nos perceptions internes et subjectives à l'extérieur. Mais outre que cette explication paraît tout à fait arbitraire, on ne voit pas bien comment notre esprit, emmuré dans l'étroite limite de ses représentations subjectives, peut acquérir la notion d'extérieur, de « *hors du Moi* », surtout si l'on se rappelle qu'une telle notion est déclarée indispensable par les idéalistes. D'autres, comme Fichte, nous disent que le Moi se limite lui-même en s'opposant le Non-Moi; ce qui est expliquer *obscurum per obscurius*. D'autres enfin — et je crois que ce sont les plus nombreux — disent que c'est une « illusion utile » et . . . avouent leur embarras, du moins quand ils sont en veine de confidences. Ainsi Édouard Le Roy parle d'« une sorte d'échec à l'idéalisme ». Et il continue: « Le fait empirique de la pluralité des monades pose un problème très obscur. En droit, pourrait-on dire, et d'après sa nature la plus profonde, l'esprit devrait, semble-t-il, être unique. Or il est donné en nous-mêmes et chez les autres sous la forme d'une poussière d'individus qui se brisent. Là est une grave difficulté de l'idéalisme, un paradoxe, un scandale ⁶². »

Et la science, même la plus moderne, ne semble pas devoir dissiper

⁶² EDOUARD LE ROY, *L'Exigence idéaliste et le fait de l'Evolution*, Paris, 1927, p. 25, cité par ETCHEVERRY, dans *Etudes*, 20 mai 1930, p. 394. Voir aussi une déclaration semblable dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1904, p. 160: « Si la pensée est essentiellement contemplative et dialectique, il faut la tenir pour purement logique et intemporelle *en droit*; et alors les nécessités d'empirisme et de durée qu'elle rencontre *en fait* apparaissent comme des limitations issues du dehors, comme des obstacles qui ne viennent point de sa propre nature, en sorte qu'un certain réalisme devient encore la conclusion finale. »

ce paradoxe ni amoindrir ce scandale. Sans doute les idéalistes, et surtout les principaux d'entre eux, sont des fervents de la science: Husserl est un mathématicien, L. Weber et Édouard Le Roy aussi; L. Brunschvicg, sans être spécialisé, s'appuie continuellement sur les théories les plus récentes dont il n'ignore aucun secret. Tous s'accordent à dire qu'aussi bien la biologie que la chimie et la physique, celles-ci surtout par leur théorie atomiste des ions et des électrons, démontrent implicitement l'idéalisme ⁶³. Et cependant les bons esprits ne manquent pas, et parmi les plus savants, qui contredisent formellement cette affirmation. Qui a raison? . . .

Le plus en vue de ces contradicteurs est Émile Meyerson, dont M. Parodi, un idéaliste, a écrit: « Son œuvre marque une des directions essentielles de la pensée contemporaine ⁶⁴. » Or la thèse centrale de toute l'œuvre de Meyerson peut se résumer comme ceci: « La science est ontologique, elle ne peut pas se passer de l'idée de chose, et, si les choses du sens commun ne lui suffisent pas, elle en crée d'autres à son image . . . Les êtres hypothétiques de la science sont véritablement plus choses que les choses du sens commun, l'être hypothétique étant plus indépendant que la chose du sens commun ⁶⁵. »

Et veut-on la pensée de Meyerson sur cette théorie des atomes et des quanta dans laquelle les idéalistes voient avec complaisance la plus solide confirmation scientifique de leurs positions? « On a beau, écrit-il dans le *Cheminement de la pensée*, on a beau le sublimer [à savoir l'atome de la physique moderne] à l'extrême, le résoudre en ondes selon M. Louis de Broglie, ces ondes, on en parle parce qu'on pense à celles dont on a observé le comportement. Et même l'onde de M. Schrödinger, qui évolue dans un espace fictif, « l'espace de configuration » . . . , garde encore quelque chose de l'onde d'eau ou de l'onde acoustique ⁶⁶. » On voit donc que le réalisme trouve des partisans non seulement parmi les philosophes « d'avant la science », pour parler comme M. Brunschvicg, mais

⁶³ Sur cette idée, cf. ETCHEVERRY, cahier cité, pp. 12-13.

⁶⁴ PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, Paris, 1919, p. 498.

⁶⁵ Cf. BENRUBI, *Les Sources . . .*, cité à la note 27, pp. 405-406, où se trouve résumée la p. 26 de l'ouvrage de MEYERSON, *l'Explication dans les sciences*, vol. I, Paris, 1921.

⁶⁶ Cf. MEYERSON, *Du Cheminement de la pensée*, Paris, 1931, p. 590, cité par M. GILLET dans *Archives de Philosophie*, vol. VIII, cah. IV, *Etudes Critiques*, p. 34.

aussi parmi ceux d'après. M. Meyerson n'aurait-il scientifiquement que de huit à onze ans, tout comme Aristote ou saint Thomas?

D'ailleurs, si les sciences n'étaient que des idées que l'esprit se forge à lui-même, comment expliquer que tous les savants constatent les mêmes faits, induisent les mêmes lois, malgré l'extrême diversité des mentalités, des éducations et des tempéraments? Pourquoi ce que l'un a cherché en vain, pendant des années, un autre le découvre presque sans effort? « On a fait gloire à Einstein d'avoir enfin expliqué l'aberration du périhélie de Mercure. N'est-il pas singulier, demande M. Roustan, que la pensée crée elle-même cette aberration de quarante-trois secondes par siècle pour se forger une énigme insoluble jusqu'à l'apparition des théories de la relativité ⁶⁷. »

Pourquoi enfin l'observation scientifique inflige-t-elle si souvent de si cruels démentis aux affirmations à priori ou insuffisamment contrôlées de certains savants? Ah! si le Bathybius Haeckelii, cette fameuse monère dans laquelle Haeckel avait cru surprendre, en flagrant délit, la vie en train de sortir spontanément de la matière, avait dépendu purement de la pensée du grand matérialiste, jamais ce Bathybius ne serait retombé à n'être qu'une vulgaire masse de boue océanique!

Et qu'on le note avec soin, cet obstacle se dresse également, et tout aussi fortement, dans le domaine de la connaissance vulgaire. Un éclair s'impose à moi de toute la brutalité de la foudre, quelles que soient les théories que l'on professe sur la nature de la lumière ou de l'électricité, et, pour me servir d'un mot de Spaier, « une image du soleil ne nous éclaire pas comme le soleil ⁶⁸ ».

C'est un fait, enfin, que l'erreur et l'opposition expérimentée, souvent à notre grand déplaisir, entre l'erreur et la vérité. Affirmer que quelque chose est faux, c'est nécessairement constater un écart, un désaccord entre un type ou une règle et l'objet jugé faux. Mais ce type, cette règle ou bien existe indépendamment de notre conscience et de notre pensée, c'est alors le réalisme qui se réintroduit; ou bien est formé par notre conscience et notre pensée, mais alors pourquoi formons-nous des objets desquels nous disons, nous serons obligés de dire « Non! ce n'est pas cela,

⁶⁷ Cité par ETCHEVERRY, *L'Idéalisme français contemporain*, pp. 288-289.

⁶⁸ SPAIER, *Quelques aspects de l'idéalisme*, dans *Revue des Cours et Conférences*, 1930-1931, p. 531, cité par ETCHEVERRY, *op. cit.*, p. 287.

c'est faux? » Les idéalistes ont bien senti cette difficulté, aussi vont-ils chercher des explications très diverses.

La plupart affirment que la vérité n'étant autre chose que la non-contradiction de deux ou plusieurs concepts, l'erreur revient par conséquent à la contradiction de ces termes, et que l'on s'apercevra de l'erreur quand on finira par prendre conscience de cette contradiction. Mais ne s'aperçoivent-ils pas qu'eux-mêmes — et tout le monde avec eux — font une différence très nette entre ce qui peut être (le non-contradictoire) et ce qui est vrai en réalité, entre ce qui est contradictoire et ce qui est faux? Cette différence est un fait qui s'impose. Comment l'expliquent-ils, ce fait? Il ne reste donc à l'idéalisme que le choix entre la déclaration de désespoir de Gentile: L'erreur est impossible! et l'aveu de M. Radulescu-Motru: Le fait de l'erreur est une gageure ⁶⁹!

Si donc le principe d'immanence vient se heurter à ces obstacles, s'il reçoit ces chocs formidables, que devient l'idéalisme radical, seul vraiment logique et digne de ce nom? Il craquelle de toutes parts et le réalisme se réintroduit par chacune de ses fissures; une fois réintroduit, on se voit dans l'absolue impossibilité de lui refuser la part — toute la part — qu'il réclame.

Il est bien évident que, pour ce qui concerne les idéalistes contemporains, ni le solipsisme ni les échecs de leur doctrine devant la multiplicité des consciences, devant les données de la science ou le fait de l'erreur ne sont admissibles. Ils le déclarent très net et cherchent une échappatoire. À M. Cresson qui, dans une discussion restée célèbre à la Société Française de Philosophie, voulait l'acculer au solipsisme subjectiviste, Léon Brunschvicg répondait: « Je ne voudrais pas faire le plus petit tort à l'existence d'autrui... Cela ne se comprendrait sans doute pas si la conscience était une donnée en soi, située à l'intérieur de la boîte crânienne, comme le croyait Taine. Pour moi la conscience se développe et s'élargit avec

⁶⁹ C'est la formule de GENTILE que cite, malheureusement sans référence, le P. NABER, S. J., dans sa *Theoria cognitionis critica*, Romæ, 1932, *ad usum privatum*, p. 164: « L'errore implica e l'assenso e la prova contraria; ma la prova contraria esclude l'assenso. Dunque l'errore non è possibile. » Cf. aussi RADULESCU-MOTRU, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1913, p. 769, cité par ETCHEVERRY, dans *L'Idéalisme français contemporain*, p. 235.

l'épanouissement de l'intelligence. Elle s'égale à l'Univers ou, plus exactement, le constitue ⁷⁰ . . . »

Voilà le refus péremptoire du solipsisme et voilà l'échappatoire: la conscience égalant l'Univers. Pour Léon Brunschvicg et Raoul Le Senne, pour Louis Weber et Dominique Parodi, et, en dehors de la France, pour Gentile et Bradley, ce n'est plus l'idéalisme subjectiviste, comme avant Kant, qui suffit aujourd'hui, c'est à un idéalisme objectiviste qu'il faut se hausser. Ainsi M. Brunschvicg admet la « Pensée Absolue »; M. Le Senne parle de « l'Esprit Absolu »; d'autres, de « Pensée pure » ou de « Savoir pur », comme Louis Weber. Et toutes ces « Pensées », tous ces « Esprits » transcendent la pensée empirique (sans majuscules) qui est la mienne ou la vôtre. C'est cette « Pensée » qui crée les objets et les choses que le réalisme s'imagine être hors de la « Pensée ». Ainsi nous ne sommes plus réduits au solipsisme, ni impuissants à expliquer les chocs de l'expérience scientifique ou vulgaire, puisque la « Pensée Absolue » pose ces autres consciences et ces autres choses dont nous recevons les chocs.

Cette « Pensée », cette « Conscience » absolue est donc immanente à l'Univers, car l'Univers n'existerait pas si elle n'était pas en acte de pensée et ne le soutenait pas ainsi dans l'existence. Est-elle de plus transcendante à l'Univers, c'est-à-dire se distingue-t-elle en quelque sorte de cet Univers qu'elle pose dans l'être en le pensant? Les avis sont partagés. Tandis que MM. Le Roy, Hamelin et Parodi, chacun à sa manière, admettent une certaine transcendance, d'autres conçoivent une « Pensée » exactement adéquate à l'Univers.

Il serait vain de prétendre entrer ici dans la critique détaillée de chacun de ces systèmes; contentons-nous des brèves réflexions suivantes ⁷¹. Qu'entend-on par ces formules « Pensée, Esprit, Conscience pure ou absolue »? Veut-on désigner l'esprit, la pensée collective de l'humanité, ré-

⁷⁰ *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1921, p. 51. Cette déclaration était la réponse à une protestation de M. Cresson contre ces paroles de M. Brunschvicg: « L'idée que j'ai de sa conscience (celle de M. Cresson) est une pièce dans le système de mes jugements d'existence, une pièce qui se révèle aussi nécessaire que ma propre existence . . . » A quoi M. Cresson avait répondu: « Je n'admets en aucune façon que je puisse être réduit à un jugement d'existence de la conscience de M. Brunschvicg. Et je pense qu'aucune des personnes présentes n'est disposée à l'admettre pour son propre compte. » Cf. *Etudes*, article cité, pp. 392-393.

⁷¹ Pour plus de détails sur cette réfutation, cf. l'ouvrage du P. ETCHEVERRY souvent cité, *L'Idéalisme français contemporain*, dernière partie; aussi CHARLES BOYER, S. J., *Angustiae Idealistarum*, dans *Gregorianum*, 1926, p. 233.

sultant de l'addition de toutes les intelligences créées ou à créer? Ou bien est-ce la pensée abstraite, l'esprit considéré en général? Ou enfin parlerait-on d'un être réel et vivant dont l'essence serait d'être Pensée et qui, en pensant, donne une existence pensée à tout ce que le réalisme croit exister en soi et hors de la pensée?

Rien que la possibilité de poser ces questions, ainsi que le fait de ne trouver que des réponses assez vagues, est déjà très regrettable pour ces idéalismes. De plus, admettre le premier sens, c'est introduire la multiplicité des consciences au sens du réalisme. D'ailleurs, aucun de nos adversaires n'avouerait que c'est ainsi que doit s'expliquer sa propre doctrine. Il faut en dire autant de la seconde interprétation, bien que certaines expressions puissent permettre de croire que quelques-uns, consciemment ou non, conçoivent en effet cette abstraction. Quoi qu'il en soit, il est absolument sûr que tous la rejettent, en intention du moins. Pour un idéaliste rien n'est plus détestable qu'une pure abstraction: n'est-ce pas l'abus des abstractions qu'ils reprochent aux réalistes, aux « chosistes »?

Reste alors, seule possible, la troisième hypothèse. Mais quel est cet être? Le nom de Dieu se présente tout naturellement sous la plume, et de fait les idéalistes le prononcent. Ainsi, admet M. Brunschvicg, la Pensée absolue n'est autre « que le Dieu en esprit et en vérité ⁷² ». Et Louis Weber concède que « l'Esprit ou la Pensée mérite d'être appelé Dieu. Et quel Dieu, ajoute-t-il, plus véritable à la fois et plus proche de nous et plus élevé au-dessus de nos têtes, serait plus digne de nos adorations que ce Dieu vivant entre tous ⁷³ ».

Ce Dieu n'est nullement personnel, et surtout il n'est pas conscient de soi, mais simplement dans nos consciences à nous, car il nous est immanent. Dès lors nous avons le droit de poser la question: est-il distinct de nous? s'identifie-t-il avec nous? Dans le premier cas, ce Dieu,

⁷² Cf. la séance de la Société Française de Philosophie du 24 mars 1928, sur la *Querelle de l'Athéisme*, où M. Brunschvicg terminait son rapport par ces mots: « S'il n'y a pas de plus profonde disgrâce que de se condamner à chercher l'esprit là où il ne peut être, à croire comme vrai ce qui ne comporte aucune vérification positive, la question demeure aux Sages de savoir s'il ne vaut pas la peine d'encourir, de la part du vulgaire, le soupçon d'athéisme pour qu'ils gardent jusqu'au bout la fidélité du Dieu qui n'existe qu'en esprit et qu'en vérité. » (*Bulletin de la Société . . .*, 1929, p. 51).

⁷³ L. WEBER, *La France au point de vue moral, d'après un livre récent*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900, p. 380, cité par ETCHEVERRY, dans *Archives de Philosophie*, vol. XI, cah. 1, p. 34.

distinct de nous, est pour nous du réel au sens le plus réaliste du mot, et nous voilà obligés d'admettre qu'il est objet de pensée et qu'il est hors de nous. Du coup le réalisme s'installe au cœur de l'idéalisme et le fait sauter!

Préfère-t-on admettre son identification avec nous? Ce sera pour tomber dans le monisme, ou mieux dans le panthéisme immanent dont le P. Boyer souligne énergiquement la contradiction fondamentale: « La cohérence même du système veut que le Moi transcendantal, la Pensée absolue soit véritablement un être et réel et actuel, car il est supposé produire, créer, penser (être est avant penser); d'autre part, la même cohérence exige non moins impérieusement que la pensée empirique, la vôtre, la mienne, en tant qu'empirique, ne soit pas un être réel, car autrement ce serait ce Moi empirique, et non le Moi transcendantal qui penserait ⁷⁴. » À quoi nous devons ajouter toutes les contradictions et conséquences désastreuses qu'énumèrent les réfutations classiques de tout panthéisme ⁷⁵.

Échappera-t-on à ces reproches en admettant une Pensée absolue à la fois transcendante et immanente, comme le fait M. Parodi? Non! car la même argumentation vaut contre elle aussi. Comment en effet accepter ce Dieu dont on ne peut dire non seulement ce qu'il est, mais même s'il est; ce Dieu qui proprement n'existe pas et qui cependant fonde toutes les existences; qui devient toujours et entraîne dans ce devenir toutes nos pauvres existences, à nous qui sommes noyés dans cet écoulement sans fin?

Alors, que devient l'idéalisme, s'il n'évite le solipsisme que pour se perdre dans cette doctrine décevante et destructrice de la personnalité divine et humaine qu'est tout panthéisme? Au jour de sa soutenance doctorale, M. Brunschvicg avouait être « un idéaliste vaincu ». Pourquoi faut-il qu'il n'ait pas vu que sa défaite eût été honorable si, abandonnant une intenable position, il eût adhéré à un réalisme digne de son grand esprit et de sa science profonde? Loin d'être une trahison, cette adhésion eût été pour lui, et pour beaucoup d'autres par lui, une conquête de lumière et de vérité.

⁷⁴ CHARLES BOYER, S. J., article cité, p. 237.

⁷⁵ En particulier les contradictions d'un Dieu immuable, puisque infini, et qui évolue, simple et qui se divise en d'autres êtres, nécessaire et cependant contingent dans ces êtres; et aussi les conséquences désastreuses pour notre personnalité et notre liberté, pour notre responsabilité et pour la morale.

CONCLUSION.

Le principe idéaliste d'immanence est la contradictoire stricte du principe du réalisme que l'on peut énoncer: « Dans un certain nombre au moins de nos jugements d'existence ou d'essence, nous atteignons immédiatement l'objet, chose indépendante du fait de notre connaissance et dans son existence et dans sa nature. » Si nos analyses précédentes ont une valeur — et nous ne voyons pas comment elles n'en auraient pas, — il est clair que le principe d'immanence est faux et que, par contre-coup, le réalisme est vrai. Tout en gardant inébranlable cette conclusion, nous devons, par loyauté, comme aussi par désir sincère de progrès philosophique véritable, rechercher, avant de terminer, si tout est faux dans ce principe et dans ses applications.

À priori, cela est impossible, d'abord parce que l'erreur pure n'existe pas; ensuite parce que serait absolument inexplicable le succès de ce principe et de la doctrine idéaliste qui s'y appuie, succès indéniable auprès d'esprits également avides de science et sincèrement prêts à accepter la vérité d'où qu'elle vienne.

Une première part de vérité porte sur l'immanence de la pensée. Il est très vrai que la connaissance — et surtout la connaissance intellectuelle — est une opération immanente, et donc que l'immanence est une de ses caractéristiques essentielles. Elle a en effet son principe et son terme à l'intérieur de la faculté agissante, intérieur qu'il faut interpréter, comme il a été dit plus haut, non dans un sens spatial, mais « a-spatial », c'est-à-dire que l'acte de pensée trouve sa source dans l'intelligence et qu'il enrichit et perfectionne cette même intelligence. L'immanence est même tellement la caractéristique de la connaissance que plus une connaissance est immanente, plus elle est parfaite. C'est si vrai que, en Dieu, la connaissance est infiniment parfaite uniquement parce que l'acte divin de pensée, s'identifiant absolument à l'Essence divine, l'immanence est réalisée au degré le plus haut que l'on puisse concevoir. Donc, en insistant sur la connaissance en tant qu'immanente, les idéalistes avaient raison et nous rendaient un précieux service, car, par suite des circonstances qui ont entouré la résurrection de la scolastique au XIX^e siècle, nous avions tendance à trop oublier le sujet au profit de l'objet.

Mais le malheur des idéalistes fut de ne pas remarquer que, dans une action même immanente, le principe, aussi bien que le terme, peut être double ⁷⁶. Qu'on se rappelle en effet l'analyse psychologique de l'action. Ce qui agit, c'est l'individu concret (le *suppositum* des scolastiques), mais il agit *par* le moyen de la faculté, capacité d'action. La faculté d'abord, l'individu concret ensuite sont donc véritablement une unique source ou principe de l'action. Appelons ce principe *principe éliciteur*. Comme souvent la faculté est en simple puissance d'action, pour poser son acte il faut qu'elle soit déterminée à agir et à *agir* telle action concrète. Pour cela, il faut qu'un « autre » la fasse passer de la puissance à l'acte, « l'actue », selon le terme technique; cet « autre » qui, dans l'action-connaissance, est l'objet connu, devra donc s'appeler lui aussi principe de l'action. Pour le distinguer du premier, et à cause de son rôle dans la connaissance, nommons-le *principe déterminant*. Eh bien! l'immanence de la connaissance sera sauvegardée, et pleinement, pourvu que le principe *éliciteur* demeure intérieur à l'agent. Et comment pourrait-il ne pas le demeurer puisque ce principe est l'individu lui-même doué d'intelligence qui pense! L'erreur des idéalistes est d'avoir été plus exigeants et d'avoir voulu que le principe déterminant soit, lui aussi, intrinsèque au sujet pensant. Mais leur exigence, nous l'avons vu, ne saurait se justifier.

Semblable remarque doit être faite à propos du terme d'une action. Ce terme, c'est d'abord le résultat immédiat de cette action: le tableau, résultat de mon action de peindre, la parole formée par l'articulation des différents organes de mon appareil vocal, la représentation par mon imagination du torpillage du *Royal Oak*, le verbe mental exprimant la doctrine philosophique que je médite, etc. . . Il pourra être aussi ce vers quoi tend mon action: si je prends le bateau pour Le Havre, ce port sera le terme de mon action de voyager; le torpillage réel qui, là-bas, à Scapa-Flow, a détruit un puissant cuirassé; l'intelligence exacte de la doctrine philosophique et l'enrichissement spirituel que j'en retire. Dans le premier cas, le terme est *produit* par l'action, dans le second, il est l'*objectif* à atteindre. De nouveau, quand il s'agit de connaissance — et surtout de connaissance intellectuelle, — l'immanence n'exige en fait d'intériorité

⁷⁶ Cf. LE ROHELLEC, C. S. Sp., *Problèmes Philosophiques*, Paris, 1933, pp. 180-181.

que celle du terme produit et non celle du terme objectif, lequel pourra être intrinsèque ou extrinsèque sans que l'immanence de l'opération en soit détruite. C'est précisément ce qui permet à l'intelligence d'atteindre un objet extérieur au Moi: l'enrichissement que j'acquiers par cette connaissance est l'effet ou le terme produit, il reste en moi et sauvegarde ainsi l'immanence de mon acte; mais l'objet dont j'acquiers la connaissance pourra fort bien être hors de moi. Ici encore les exigences de l'idéalisme qui veut que rien ne soit extrinsèque sont exagérées.

L'autre part de vérité qu'il faut reconnaître dans l'idéalisme réside dans son effort pour tout expliquer par la Pensée et l'Esprit. Sous cet aspect, il a été une réaction éminemment bienfaisante contre le matérialisme et le positivisme, grâce à laquelle le spiritualisme a été remis à l'honneur. Celui-ci en effet répond à une tendance profonde de l'âme humaine qui, précisément parce qu'elle est spirituelle, comprend comme d'instinct que c'est l'Esprit qui est à la base et au sommet de tout. Cette tendance peut parfois s'estomper et même un moment disparaître; toujours elle finira par réapparaître vivace et indestructible. Malheureusement, il arrivera qu'elle dépassera la mesure. C'est ce qui est arrivé à l'idéalisme dont l'erreur a été de croire invincible le dilemme: ou matérialisme ou idéalisme, alors qu'il y a place pour un troisième terme, qui n'est pas un monisme, comme ces deux doctrines, mais un dualisme admettant à la fois matière et esprit, celle-là distincte de celui-ci et dominée par lui.

Esprit infini qui crée l'objet de sa pensée, sous forme d'esprits limités et d'êtres matériels, mais qui pose cet objet hors de lui-même, si bien que cet Esprit est réellement autre que la chose qu'il a posée dans l'être en la faisant participer à son existence et en se reproduisant en quelque manière en elle. Esprit qui est transcendant aux consciences individuelles de ces esprits limités, transcendant à plus forte raison à l'univers matériel, car il les domine comme l'infini domine le fini, comme le nécessaire et l'inconditionné dominant le contingent et le conditionné. Esprit enfin qui cependant leur reste immanent, non qu'il confonde sa nature avec la leur, non qu'il perde sa personnalité dans la leur ou qu'eux perdent la leur dans la sienne, mais parce que, distinct de sa créature, il la soutient dans l'existence, lui infuse l'influx causal dont elle jouit, et cela au plus intime de son être, ce qu'il ne pourrait faire s'il n'était présent réellement

en chacune de ses créatures et par son opération, et par son essence, et par sa présence.

Cet Esprit, on l'a deviné, c'est le Dieu qu'Aristote a découvert dans le premier Moteur immobile, le Dieu dont, aidé par les révélations de la Bible, saint Thomas a exposé la nature et les œuvres. En lui — mais en lui seul, — le réalisme rejoint l'idéalisme; en lui — mais en lui seul, — le premier se complète par le second. Il avait donc raison, Jacques Chevalier, quand il écrivait: «La coupure ne se fait pas entre le réalisme et l'idéalisme, mais entre la doctrine qui prétend créer l'univers avec des idées de l'homme et celle qui s'efforce d'y retrouver les idées de Dieu⁷⁷. »

C'est la gloire du thomisme de l'avoir compris et c'est sa supériorité de n'exagérer ni l'immanence ni la transcendance de la connaissance humaine.

Julien PEGHAIRE,
des Pères du Saint-Esprit.

Collège Saint-Alexandre
de la Gatineau.

⁷⁷ JACQUES CHEVALIER, *L'Idée et le Réel*, Grenoble, 1932, p. 172, cité par ETCHEVERRY, *L'Idéalisme français contemporain*, p. 339.

Note sur le transcendantal "res"

SELON SAINT THOMAS

Res, employé à tous les cas, revient constamment sous la plume de saint Thomas. Nous n'allons pas entreprendre de préciser le sens de ce vocable si indéterminé¹ à travers son œuvre. Nous nous contenterons donc de signaler, pour les exclure, les principales significations qui en restreignent la portée à un genre particulier ou à un certain mode d'être, afin de l'étudier comme transcendantal et ce, surtout dans les textes où l'auteur lui-même s'arrête à considérer le terme dont il use. Ces textes sont peu nombreux. À part quelques-uns où il est question des transcendants ou de l'un d'entre eux, c'est à l'occasion de problèmes théologiques qu'il en traite: le sujet de la théologie est-il *res* et *signa*, selon que le veut Pierre Lombard? convient-il de dire que Dieu-Trinité est une ou trois *res*? le mal, le péché méritent-ils le nom de *res*? comment *res* s'oppose-t-elle à *sacramentum*?

Dans les expressions *res et sacramentum*, *res tantum*², le mot ne désigne certainement pas un concept transcendantal; non plus (bien que d'extension plus grande) lorsqu'on l'oppose à *signum*³. Il en est ainsi

¹ «Le langage courant désigne par ce mot [chose] tout ce qui peut être pensé, supposé ou nié. C'est le terme le plus général pouvant tenir lieu de tout ce dont on pose l'existence, fixe ou passagère, réelle ou apparente, connue ou inconnue. [...] *Rad. int.*: *Res*. LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 4 éd., t. 1, Paris, Alcan, 1938, p. 107-108.

² Par exemple *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 3, q^{1a} 2, sol. 2 ad 1; éd. Parm., p. 456; *Summ. th.*, 3, q. 63, a. 3 ad 2; a. 6 ad 3; q. 73, a. 1 ad 3; q. 84, a. 1 ad 3; *Suppl.*, q. 30, a. 3 ad 3; q. 42, a. 1 ad 5.

³ «Ad secundum dicendum, quod *res* dupliciter sumitur in processu hujus locutionis; sumitur enim communiter pro omni ente; et sic omne signum est *res*; sumitur etiam magis stricte pro eo quod est *res tantum* et non signum, et sic contra signum dividitur» (*In I Sent.*, d. 1, exp. textus ad 2; éd. Mand., I, p. 46). Cf. *In IV Sent.*, loc. cit.; *Summ. th.*, 1, q. 1, a. 7. Similiter S. ALBERTUS M., *In I Sent.*, d. 1, a. 6; éd. Borgnet, t. 25, p. 20; *ibid.*, ad 2 et ad 3, p. 21. S. BONAVENTURA, *In I Sent.*, d. 1, dub. 1; éd. Quaracchi, t. 1, p. 42. SCOTUS, *Ox.*, II, d. 13, n. 3; cf. GARCIA M. F., *Lexicon Scholasticum Philosophico-Theologicum*..., Quaracchi, 1910, pars II, p. 598b.

dans d'autres cas; nous les reconnaitrons facilement et souvent nous en saisirons la genèse, lorsque nous aurons remarqué la double signification de *res*.

Résolvant le *dubium*: *Utrum tres personæ possint dici tres res* (*In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4; éd. Mand., I, p. 611-612), saint Thomas nous la décrit en ces termes:

R. d. q., secundum Avicennam, ut supra dictum est, hoc nomen « ens » et « res » differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen « res ». Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout « res » dicitur a « reor reris », et ad id quod est extra animam, prout « res » dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei: et ideo cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens sumatur substantive, non potest pluraliter prædicari de tribus personis; quia forma a qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in eis. Si autem sumatur participialiter et adjective, sic pluraliter prædicari potest; quia hujusmodi recipiunt numerum a suppositis, et non a forma significata, ut dictum est. Sed quidditas sive forma, a qua sumitur nomen rei in divinis, consideratur dupliciter. Aut ut forma absoluta, ut essentia vel deitas et hujusmodi, quæ non multiplicantur in divinis: unde et nomen rei, quod a tali forma sumitur, pluraliter non prædicatur, sed singulariter; prout dicitur quod Pater et Filius sunt una res. Est etiam in divinis quædam forma relativa, ut paternitas, quæ secundum rationem non solum in intellectu existentem, sed etiam extra, est alia a filiatione. Unde pluraliter prædicatur, ut sint ibi plures tales formæ relativæ: et secundum hoc dicimus, quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt tres res, non tantum in anima, sed etiam extra animam, habentes firmitatem in natura⁴.

⁴ On trouvera chez d'autres auteurs médiévaux des exposés semblables et même plus détaillés. S. BONAVENTURA: « In parte ista sunt dubitationes circa litteram et primo quæritur de illo Augustini, quod dicit: *Opera diaboli, quæ vitia dicuntur, actus sunt, non res*. Sed contra: Fulgentius dicit, et habetur in Glossa super tertium ad Romanos: « Deus illius rei est ultor, cuius non est actor »: ergo si Deus est ultor peccati, peccatum est res.—[. . .]

« Respondeo: Dicendum, quod *res* accipitur communiter et proprie et magis proprie. *Res*, secundum quod communiter dicitur, dicitur a *reor, reris*; et sic comprehendit omne illud, quod cadit in cognitione, sive sit res exterius, sive in sola opinione. *Proprie* vero dicitur *res* a *ratus, rata, ratum*, secundum quod *ratum* dicitur esse illud quod non tantummodo est in cognitione, immo est in rerum natura, sive sit ens in se, sive in alio; et hoc modo *res* convertitur cum *ente*. Tertio modo dicitur *res magis proprie*, secundum quod dicitur a *ratus, rata, ratum*, prout *ratum* dicitur illud quod est ens per se et fixum; et sic *res* dicitur solum de creaturis et substantiis per se entibus.—Si igitur *res* accipiat primo modo, peccatum est *res* et quantum ad actionem substratam et quantum ad deformitatem; et sic accipit Fulgentius. Si vero *res* dicatur secundo modo, sic peccatum dicitur *res* non ratione deformitatis, sed ratione actus substrati; et sic accipit Augustinus in Enchiridio. Tertio modo accipiendo hoc nomen *res*, sic peccatum nec est *res* ratione deformitatis, nec ratione actus substrati; et sic accipit Augustinus in verbo proposito, cum dicit, quod opera

Notre docteur fera usage de *res* au sens de *reor reris* sans rien ajouter⁵ ou en l'accompagnant des déterminatifs *in anima*, *apprehensa*, *intellecta*, *in intellectu*⁶. Il pourra alors désigner des réalités, mais dans leur être intentionnel, ou bien des êtres de raison avec ou sans fondement⁷. C'est en ce sens qu'on appellera *res* le mal, le péché sous son aspect de privation⁸. Il faudra alors rapprocher *res* d'*ens* ou d'*esse* signifiant la vérité d'un énoncé et non pas une nature existante⁹. Croire que

diaboli vitia sunt, non res. Et per hoc patet responsio ad totum » (*In II Sent.*, d. 37, dub. 1; éd. Quaracchi, t. 2, p. 876a). Cf. etiam dub. 2, p. 876b.

SCOTUS: « Sicut colligitur ex dictis Auctorum, hoc nomen res potest sumi communissime, communiter et strictissime. Communissime, prout se extendit ad quodcumque quod non est nihil; et hoc potest intelligi dupliciter: verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud [...] Alio modo dicitur nihil, quod nec est, nec esse potest aliquod ens extra animam. Ens ergo, vel res, isto modo accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est præcise habens esse in intellectu considerante, sive ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et istorum duorum membrorum, quorum utrumque pertinet ad primum membrum distinctionis, nempe communissime, primum videtur valde extendere nomen rei, et tamen, ex communi modo loquendi, satis probatur [...] Non ergo nomen rei, sec. usum loquendi, determinat se ad rem extra animam. Et isto intellectu communissimo ens vel res dicitur quodlibet conceptibile, quod non includit contradictionem. In secundo autem membro istius primi membri dicitur res quod habere potest entitatem extra animam. Et isto modo videtur loqui Avicenna I Met., c. 5 [...] Habemus ergo primum membrum scil. communissime bipartitum, in illud scil. quod non includit contradictionem, qualecumque esse habeat, et illud quod habet vel habere potest proprium esse extra intellectum.

« Secundo modo accipit Boetius, distinguendo rem et modum rei, sicut loquitur libro De Trinitate [...] Vult ergo distinguere rem contra circumstantiam; et sic sec. eum, sola tria genera, substantia, qualitas et quantitas, rem monstrant; alia vero rei circumstantias. Hoc ergo modo res, in secundo membro acceptum, dicit aliquod ens absolutum, distinctum contra circumstantiam sive modum, qui dicit habitudinem unius ad alterum.

« Tertius modus habetur a Philosopho qui dicit VII Met.: Accidentia dicuntur entia quia sunt entis. [...] Ens ergo, sive simpliciter, sive univocum, sive potissime dictum et hoc sive analogum, sive univocum, accipit ibi Philosophus pro ente cui per se et primo convenit esse, quod est substantia sola.

« Sic ergo sub primo membro, communissime, continentur ens rationis, et ens quodcumque reale. Sub secundo, communiter, ens reale absolutum. Et sub tertio, strictissime, ens reale et absolute et per se » (*Quodlib.*, q. 3, n. 2-3; cf. GARCIA, op. cit., p. 244-245).

⁵ Par ex., *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1 ad 4; éd. Mand., II, p. 945.

⁶ *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4; éd. Mand., I, p. 611-613; *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1; éd. Mand., II, p. 943-945; *De Ver.*, q. 1, a. 2. 3 et 5.

⁷ Saint Thomas dira alors parfois *res rationis*: « per hunc modum dicuntur res rationis [...] privatio autem res naturæ non est, sed rationis tantum » (*In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1; éd. Mand., II, p. 944); ou encore: « res in solo intellectu i.e. secunda intellecta », par opposition à « prima intellecta i. e. res extra animam » (*De Pot.*, q. 9, a. 7).

⁸ Par ex., *In II Sent.*, loc. cit., et *ibid.*, ad 4; p. 945.

⁹ *III Contra Gent.*, c. 8-9, § *Dicitur etiam; Summ. th.*, 1, q. 48, a. 2 ad 2. *Res* signifie aussi la vérité de l'affirmation en d'autres cas, par ex., *De Ver.*, q. 4, a. 6, c. et ad 1. *Ens* ou *esse*, entre autres *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 1; *In V Met.*, lect. 9; éd. Cath., n. 889-896; *Quodlib.*, 2, a. 3.

res peut être employé indifféremment et aussi bien au sens de *reor reris* que de *raturum*, serait toutefois inexact. Saint Thomas dit que la signification primitive et complète est celle de *raturum*¹⁰ (comme la signification d'*ens* est celle d'être de la nature), et il nous montre comment on est passé de celle-ci aux significations dérivées qui relèvent de *reor reris* (*In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1; éd. Mand., II, p. 944) :

Similiter autem et nomen « rei » dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res quod habet esse raturum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine « rei » secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam; ens vero, secundum quod habet esse, ut dicit Avicenna, *Metaph.*, tract. I, cap. VI, distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen « rei » ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a « reor reris » dicitur; et per hunc modum dicuntur res rationis quæ in natura raturum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator, in IV *Metaph.*, comm. 2, dicit.

Lui-même l'emploiera surtout en ce sens: soit comme simple terme (dans l'expression *res extra animam*¹¹ ou seul¹²); soit des locu-

¹⁰ L'opuscule *De natura generis*, c. 2 (éd. Mand., V, p. 224) emploie l'expression *certitudinem* pour désigner res: « Si autem dicat [additamentum] ipsum quod habet esse manifestatur in supposito illo unde est; sic res addit super ens, ut Avicenna dicit in *Met.* sua Unaquæque enim res habet *certitudinem*, qua est id quod est. » L'authenticité de cet opuscule, née per MANDONNET (*Des écrits authentiques de saint Thomas*, 2^e éd., Fribourg [Suisse], 1910, p. 108, n. 92 et p. 150), est admise par GRABMANN (*Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, München, 1920, p. 224-227; *Die Werken des hl. Thomas von Aquin*, 2. Aufl., Münster, 1931, p. 303-305), MICHELITSCH (*Thomas Schriften*, I, Graz und Wien, 1913, p. 184, n. 54), KRUITWAGEN (*S. Thomæ de Aquino Summa Opusculorum anno circiter 1485 typis edita...* [Bibliothèque thomiste IV], Kain, 1924, p. 34 et 36). WALZ (*Chronotaxis vitæ et operum S. Thomæ de Aquino*, Ang., 16 [1939], p. 463-473). On trouve également ce mot dans le *De ente et essentia* (éd. Roland-Gosselin, c. 1, p. 4). Il vient d'Avicenne: « Redeamus igitur et dicamus quod de his quæ manifesta sunt est hoc quod unaquæque res habet *certitudinem propriam* quæ est ejus quidditas [...] unaquæque res habet *certitudinem* qua est id quod est » (AVICENNÆ, *Opera*, éd. Venise, 1508, *Met.*, I, 6, f. 72v a). Cf. ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, p. 4, note 1.

S. Bonaventure emploie une expression semblable: « Res enim dicitur a reor, reris, quod dicit actum a parte animæ; et alio modo res venit ab hoc quod est raturus, quod dicit stabilitatem ex parte naturæ; et sic res dicit *stabilitatem* sive *ratitudinem* ex parte entitatis » (*In I Sent.*, d. 25, dub. 3; éd. Quaracchi, t. I, p. 446b).

¹¹ *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4; *In II Sent.*, q. 1, a. 1; *De Ver.*, q. 1, a. 2, 3 et 5.

¹² [...] « hoc nomen *persona* sec. suam communitatem acceptam, non est nomen intentionis, sicut nomen *singulare*, vel *generis* et *speciei*; sed est nomen rei cui accidit intentio, scil. intentio particularis » (*In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1; éd. Mand., I, p. 601). *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1. [...] « sec. illam fomam res dici potest [peccatum] in quantum actus est res quædam » (ibid., ad 4; éd. Mand., II, p. 945). « Cum ergo quæritur utrum res verius sint in seipsis quam in Verbo, distinguendum est: quia ly verius potest designare vel veritatem rei, vel veritatem prædicationis. Si designet veritatem rei, sic proculdubio major est veritas rerum in Verbo quam in

tions techniques bien connues *a parte rei, in rerum natura, in re, re*¹³, soit en l'accompagnant du mot nature, *res naturæ, in propria natura*¹⁴.

Mais la chose qui jouit de fermeté, d'assurance, de *certitude*, c'est en définitive la substance, la substance première, le supôt, et voilà que l'expression *res naturæ* leur sera parfois réservée. Elle perdra alors sa transcendance et ne signifiera plus que ce qui subsiste¹⁵.

seipsis » (*De Ver.*, q. 4, a. 6, c. et ad 1). *Quodlb.*, 4, q. 1, a. 1. S. Bonaventure réservera ce terme aux êtres en acte: « Ad illud quod obicitur: si plures *ideæ*, ergo plures *res*; dicendum, quod *idea* non dicit tantum quod est, sed respectum *ad id* quod futurum est, vel etiam potest esse; et ratione illius respectus recipit purificationem. Et quia ille nihil ponit in actu, sed solum in potentia, hinc est, quod pluralitas *idearum* æterna non ponit aliquam pluralitatem actualem; sicut non ponitur, si dicatur, quod potest facere plura. Sed hoc nomen *res* quod dicit importat absolute; et ideo cum dicitur, plures *res* esse, ponitur pluralitas in actu; et ideo argumentum illud non valet, immo est ibi *quid* et *simpliciter*, sicut si dicatur: plura sunt possibilia Deo, vel plura sunt cognita: ergo plura sunt. Sic nec valet, plures *ideæ* sunt: ergo plures *res* sunt; quia *ideæ* non sunt plures ratione eius quod sunt, sed ratione eius *ad quod sunt* » (*In I Sent.*, d. 35, a. un., q. 3 ad 5; éd. Quaracchi, t. 1, p. 609).

¹³ [...] « aliquid in re ponit » (*De ente et essentia*; éd. Roland-Gosselin, c. 1, p. 3). [...] « non differunt re, sed ratione » (*De Ver.*, q. 1, a. 1 ad 5 [contra]).

¹⁴ « Respondeo dicendum, quod relationes differunt in hoc ab omnibus aliis rerum generibus, quia ea quæ sunt aliorum generum, ex ipsa ratione sui generis habent quod sint *res naturæ*, sicut quantitates ex ratione quantitatis, et qualitates ex ratione qualitatibus: sed relationes non habent quod sint *res naturæ* ex ratione respectus ad alterum. Inveniuntur enim quidam respectus qui non sunt reales, sed rationales tantum: sicut scibile refertur ad scientiam, non aliqua reali relatione in scibile existente, sed potius quia scientia refertur ad ipsum, secundum Philosophum in V *Metaphys.* (text. comm. 20). Sed relatio habet quod sit *res naturæ* ex sua causa, per quam una *res naturalem ordinem* habet ad alteram: qui quidem ordo naturalis et realis est ipsa relatio » (*Quodlb.*, 1, q. 2, a. 2). *Quodlb.*, 9, q. 2, a. 4; *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1; [...] « si autem designetur veritas prædicationis, sic est e converso: verius enim prædicatur homo de re in propria natura quam de ea sec. quod est in Verbo » (*De Ver.*, q. 4, a. 6).

¹⁵ « Definitio [...] non assignatur individuis, sed speciebus; et ideo materia individualis, quæ est individuationis principium est præter id quod est quod quid erat esse. Impossibile est autem in rerum natura esse speciem nisi in hoc individuo. Unde oportet quod qualibet *res naturæ*, si habeat materiam quæ est pars speciei, quæ est pertinens ad id quod est, quod habeat materiam individualement, quæ non pertinet ad id quod est. Unde nulla *res naturæ* si materiam habeat, est ipsum quod quid est, sed habens illud » (*In VII Met.*, lect. 11; éd. Cath., n. 1535).

« Ad quartam quæstionem dicendum quod in Christo non sunt duæ *res naturæ*, sed ipse est *res una* duarum naturarum » (*In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 1, q^{1a} 4, sol. 4; éd. Moos, t. III, p. 228). « Ad secundum dicendum quod *res naturæ*, per se loquendo, est quod habet naturam » [...] (*ibid.*, ad 2, p. 229). « Quædam [nomina] vero designant singulare solum in genere substantiæ; sicut hoc nomen hypostasis, quod significat individuum substantiam; et hoc nomen persona, quod significat substantiam individuum rationalis naturæ; et similiter hoc nomen *suppositum vel res naturæ* » (*Quodlb.*, 9, q. 2, a. 2). « Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum » [...] (*ibid.*, a. 3).

L'expression semblable *res naturalis* aura une extension encore plus restreinte: [...] « sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem *res naturales*, sed *artificiales* tantum ». Suit le très beau texte: « *Res ergo naturalis* inter duos intellectus constituta, sec. adæquationem ad utrumque vera dicitur » (*De Ver.*, q. 1, a. 2). Elle pourra même être réservée aux êtres qui ne sont pas doués d'intelligence; comme nous opposons choses à personnes: « Deus autem, et agens a proposito quolibet, dirigunt in finem; et ideo oportet quod habeant cognitionem, non autem *res naturalis* » (*De Ver.*, q. 22, a. 1 ad 9).

Lorsque, cependant, on ne le restreint pas ainsi, *res* est vraiment un *transcendens*. Et il l'est non seulement au sens du mot français *transcendant*, ayant valeur transcendantale, et applicable aux réalités suprasensibles (bien que ne convenant pas nécessairement à tout être, comme sagesse, par exemple), mais aussi au sens de transcendantal, c'est-à-dire de notion coextensive à l'être. On peut donc le dire de Dieu ¹⁶. C'est une notion qui précise *ens* sans le contracter, qui lui laisse toute son amplitude de prédicabilité; elle pourra être attribuée à tout être ¹⁷. C'est un des transcendants ¹⁸. Et c'est de *res*, *raturum* dont il s'agit. Évidemment, *res*, *reor reris* possède une extension plus grande, mais c'est là une signification dérivée, de tolérance pour ainsi dire, qui n'est possible qu'au sacrifice de sa richesse de signification. De même que l'*ens* désignant non pas la vérité de la proposition, mais la réalité, est l'authentique être transcendantal ¹⁹, ainsi n'est-ce pas le *res*, *reor*, *reris* ²⁰, *in anima*, mais le *res*, *raturum*, *extra animam*, se divisant en dix prédicaments, qui est l'authentique transcendantal *res*.

Puisqu'il en est ainsi, précisons ses rapports avec l'être, source première de tous concepts. Nous le ferons en citant une partie de l'article premier de la première question disputée *De Veritate*:

[...] oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto, quia quælibet

¹⁶ [...] « *res illa quæ est Deus* » (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, § « *Quantum ad tertium* »: p. 67; *similiter* § « *Quantum vero ad quartum* »: p. 69). *Ibid.*, a. 5 ad 2; p. 75-76. « *Deus et angelus sunt duæ res* » (*In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1 ad 4; p. 577). *Ibid.*, q. 2, a. 1; p. 588-589; d. 25, q. 1, *exp. text.*; p. 613; d. 34, *exp. text.*; p. 801. *De Ver.*, q. 2, q. 1. *De Pot.*, q. 7, a. 9, etc.

¹⁷ *De Ver.*, q. 1, a. 1; *De nat. generis*, c. 2; éd. Mand., V, p. 222-224. [...] « *pro omni ente sumitur* » (*In I Sent.*, d. 1, *exp. text.*; p. 46).

¹⁸ [...] « *hoc nomen res est de transcendentibus* » (*Summ. th.*, 1, q. 39, a. 3 ad 3). *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5 ad 2; 75-76.

¹⁹ On parlera parfois alors de supertranscendantal: « *Supertranscendentalia ea dicuntur, quæ rebus non modo realibus, sed fictis etiam, seu imaginariis aptantur* » (*Lexicon quo explicantur D. Thomæ et aliorum scholasticorum verba maxime inusitata* [...] auctore JOSEPHO ZAMÆ MELLINIO; reproduit au tome 6 de la Somme [éd. Marietti, 1928], p. 38*-39*). *Similiter* GRETT J., *Elem. Ph.*, ed. 7, II, n. 618, 1, p. 7. Quoi qu'on pense du bonheur de ce vocable, il ne doit tout de même pas faire oublier qu'il ne peut avoir qu'une signification d'ordre logique (fondée évidemment en réalité); mais non pas métaphysique au sens strict du mot.

²⁰ [...] « *modus, qui dicitur ab essentia, qui significatur nomine 'rei' (a 'reor' vel ῥέω: quod dici vel cogitati potest, i. e. essentia), cum ens dicatur ab 'esse'* » (GRETT, *op. cit.*, n. 622, p. 12).

natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaph., quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum expriment ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis, sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera [...]. Alio modo ita quod *modus expressus* sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid *affirmative dictum absolute* quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab *ente*, sec. Avicennam in principio Metaph., quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentiam entis²¹.

Res signifie donc l'être dans toute son amplitude, *absolute* et *affirmative*. Il ne fait qu'en préciser la signification. Mais est-il bien vrai qu'il la détermine? N'est-il pas plutôt un synonyme d'*ens*, d'*ens ut nomen*? Il semblerait qu'on ait affaire à un mot différent, mais qui ne signifie rien autre qu'*ens*; donc synonyme²². *Res* désigne l'essence, la quiddité; *ens ut nomen* aussi. Celui-ci se divise en dix prédicaments; *res* se divise

²¹ L'opuscule *De natura generis* procède autrement dans l'explication des transcendants: «Sunt autem sex transcendentia, videlicet: ens, res, aliquid, unum, verum, bonum: quæ re idem sunt, sed ratione distinguuntur. Sicut enim in demonstrabilibus [...]. Supra ens igitur quod additur, ut dicit Avicenna, dicit aliquam specialem rationem entis, sicut substantia dicit specialem modum existendi [...]. unde quod sic addit supra ens, non potest esse in æquo cum ente. Et isto modo prædicamenta addunt supra ens [...]. Si autem per additamentum ipsum non dicitur aliquis modus entis habens in se aliquam oppositionem; quod se habet ex additione tali ad ens, in æquo erit cum ente. Hoc autem dupliciter contingit: uno modo quando additio fit super ens absolute; alio modo, quando fit additio ad ens comparatum ad aliquid quod habet convenientiam cum omni ente, cujusmodi est anima. Quando autem aliquid addit super ens absolute, aut accipitur affirmative, aut negative. Si affirmative; aut dicit ipsam rem habentem esse quod est actus entis; aut dicit unde hoc inest rei, et hoc est per prius naturaliter. Non autem habet res aliunde quod sit, nisi per indivisionem [...]. Unum autem significat indivisionem quæ æquiparat entem [...]. Si autem dicat ipsum quod habet esse manifestando in supposito illo unde est; sic res addit super ens, ut Avicenna dicit in Metaph. sua. Unaquæque enim res habet certitudinem, qua est id quod est. Si autem accipitur negative, sic «aliquid» addit super ens; aliquid namque idem est quod aliud quid, quod idem est quod non hoc: omne namque est ens aliquid, ita quod non nisi illud solum. Si autem illud quod additur super ens sequatur ens in comparatione ad animam, quæ quodammodo est omnia (in anima enim duplex est potentia, intellectus scilicet et voluntas, quarum altera omnia cognoscere potest, altera autem amare), sic accipiuntur verum et bonum» (c. 2; éd. Mand., p. 222-224).

²² Ainsi pensent, entre autres (fondant cependant leur exposé des transcendants sur le *De Ver.*, q. 1, a. 1): ALAMANNUS C., *Summa Phil.*, Parisii, 1894, t. 3, sect., 6, 4a pars, q. 11, a. 2, p. 111; GREDT, *Loc. cit.*, n. 623, p. 12; REMER V. — GENY P., *Summ. Ph. sch.*, éd. 6, III, Romæ, 1928, n. 79, p. 76; MAQUART F.-X., *Elem. Ph.*, III, 3, *Met. ostensiva*, Parisii, 1938, p. 104.

en dix prédicaments²³. *Res* implique un ordre au mot *essentia*, alors qu'*ens* désigne plutôt l'autre nom qui intègre être: *esse*; mais cela laisse intacte la synonymie; différence de mots, non pas de concepts: « *Synonyma 'ens' et 'res' extrinsecus diversificantur per ordinem ad aliud et aliud nomen, quorum alterum (ens) per prius significat esse, alterum (res) essentiam* » (GRETT J., *Elem. ph.*, ed. 7^e, II, n. 623, p. 12).

Nous n'avons tout de même jamais entendu saint Thomas parler de la sorte; relisons donc ses textes et vérifions s'il en est bien ainsi. Tout d'abord, quand pour lui y a-t-il synonymie? Lorsque deux (ou plusieurs) termes oraux signifient non seulement une réalité identique, mais le même concept, la même *ratio* de cette réalité. Si bien que désignant la même réalité, deux termes qui le font *sec. diversas rationes* ne sont pas des synonymes²⁴. Est-ce bien le cas de *res* et d'*ens* à l'égard de ce qu'ils signifient? Revenons au texte du *De Veritate*. Le début de l'article ne nous laisse pas croire qu'il va porter sur des synonymes de l'être. Il s'agit, en effet, de résoudre à l'être non pas *omnes voces oris*, mais bien *omnes conceptiones intellectus*. Tous ces concepts ajoutent à l'être, c'est-à-dire précisent un mode d'être (spécial ou général) que le mot être n'exprime pas, *qui nomine ipsius entis non exprimitur*; et c'est pourquoi il peut être question à leur sujet de *conséquence* dans l'ordre d'explication du concept d'être. Or parmi les modes généraux qui expriment quelque chose de l'être que l'être n'exprime pas, *res* a sa place bien marquée; selon Avicenne²⁵, il diffère *ab ente sec. quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis*. Puis, sans rien détruire, ni diminuer de ce qu'il vient de dire de *res*, l'auteur continue, nous parle d'une façon semblable d'*unum*, d'*aliquid*, de *bonum*, de *verum* dont on ne songe pas à assimiler la signification à celle de l'être. Rien donc qui indique la synonymie. Bien au contraire, une insistance pour marquer que *res differt ab ente*. Mais il y a mieux encore. Dans son commentaire *In IV Metaphysicorum* (lect. 2; éd. Catha-

²³ *De Pot.*, q. 7, a. 9. Cf. *supra* note 9.

²⁴ *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3; p. 63 ss.; d. 22, q. 1, a. 3; p. 537-538; d. 34, q. 1, a. 1 ad 2; p. 789; *De pot.*, q. 7, a. 6; q. 9, a. 7 ad 13; *I Contra Gent.*, c. 35; *Comp. th.*, c. 25; et particulièrement *Quodlib.*, 4, q. 9, a. 17.

²⁵ Autres textes où il se réclame d'Avicenne: *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1; p. 195; *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4; p. 611; *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1; II, p. 944. Il fait sienne ailleurs cette affirmation sans citer Avicenne: *I Contra Gent.*, c. 25, § « *Sed ad hoc* »; *In IV Met.* lect. 2; éd. Cath., n. 553. Nous verrons plus loin en quel sens il l'accepte.

la), saint Thomas nous dit explicitement que *res* et *ens* ne sont pas synonymes, pas plus qu'*ens* et *unum*, parce que bien que signifiant *omnino idem*, ils le font *sec. diversas rationes*. Il semble donc clairement établi que selon le Docteur angélique *res* et *ens* ne sont pas synonymes.

Mais nous n'avons étudié ce problème que de l'extérieur, pour ainsi dire. Il importe de préciser maintenant le *signifié* de *res*, de voir *comment* il n'est pas synonyme. Saint Thomas dit bien qu'il désigne l'essence et *ens*, l'esse; mais enfin, *ens ut nomen* signifie l'essence aussi. L'étude plus approfondie du paragraphe du commentaire sur les *Métaphysiques*, posant à ce propos un nouveau problème, va toutefois de ce fait nous mettre sur la voie de la solution. Les textes étudiés jusqu'à présent, et qui opposent *res* à *ens*, nous disent que ce dernier *ab esse, ab actu essendi sumitur* et qu'il signifie *quod habet esse*, alors que *res, a quidditate sive essentia sumitur* et veut dire *quod habet essentiam seu quidditatem*. Mais ici on ne tient plus tout à fait le même langage:

Unum autem et ens non diversas naturas, sed unam significant. Hoc autem contingit dupliciter. Quædam enim sunt unum quæ consequuntur se ad invicem convertibiliter sicut principium et causa. Quædam vero non solum convertuntur ut sint idem subjecto, sed etiam sunt unum *sec. rationem*, sicut vestis et indumentum (*loc. cit.*, n. 548).

Unum autem et ens significant unam naturam *sec. diversas rationes*. Unde sic se habent sicut principium et causa, sed non sicut tunica et vestis, quæ sunt nomina penitus synonyma [. . .] (n. 549).

Patet autem ex prædicta ratione, non solum quod sunt unum *re*, sed quod differunt ratione. Nam si non differunt ratione, essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, *ens homo* et *unus homo*. Sciendum est enim quod hoc nomen *Homo*, imponitur a quidditate, sive natura hominis; et hoc nomen *Res* imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen *Ens*, imponitur ab actu essendi; et hoc nomen *Unum*, ab ordine vel indivisione. Est enim unum *ens indivisum*. Idem autem est *quod habet essentiam* et *quidditatem per illam essentiam*, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, *res, ens, unum*, significant omnino idem, sed *sec. diversas rationes* (n. 553) ²⁶.

Homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; quant à res, imponitur a quidditate tantum. De plus la distribution à chacun des

²⁶ L'édition de Parme (t. 20, p. 345a) donne ce texte: « Sciendum est enim quod hoc nomen *Homo*, imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen *Ens*, imponitur ab actu essendi; et hoc nomen *Unum*, ab ordine vel indivisione. Est enim unum *ens indivisum*. Idem est autem quod habet essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, *res, ens, unum* idem significant omnino, sed secundum diversas rationes. » De même l'édition Fretté-Maré qui donne le texte dans la première leçon (Vivès, t. 24, p. 467a). Ce texte est clairement défectueux: *res* ne se trouve que dans la conclusion de l'argumentation; il est absent des prémisses. Aussi le P. Cathala qui indique habituellement les variantes qui peuvent avoir une certaine valeur, passe celle-ci sous silence.

trois (*res, ens, unum*) de son signifié précis — qui permet de conclure à la non-synonymie — nous donne ce qui suit: *quod est in se indivisum* revient sans doute à *unum, quod habet essentiam* (puisque opposé à *quod habet quidditatem*), doit être attribué sans doute à *ens*; quant à *res*, c'est *quod habet quidditatem per illam essentiam*. On comprend alors qu'il ait précisé *res sumitur a quidditate tantum*. *Res* ne serait donc plus *quod sumitur a quidditate sive essentia*, comme on peut le lire dans ses œuvres antérieures, mais bien *a quidditate tantum*; ce n'est plus *quod habet essentiam* (ceci revient à l'*ens*), mais *quod habet quidditatem per illam essentiam*²⁷. Y a-t-il eu évolution de pensée? Non, c'est tout sim-

²⁷ Voici un tableau comparatif des textes qui met en évidence la divergence du commentaire des *Métaphysiques* d'avec les textes des ouvrages antérieurs.

<p>RES « imponitur rei a quidditate sua sec. Avicennam » (<i>In I Sent.</i>, d. 8, q. 1, a. 1). « sec. Avicen. [...] considerare [est] quidditatem et rationem ejus [...] sumitur a quidditate [...] quidditas sive ratio a qua sumitur nomen rei » (<i>In I Sent.</i>, d. 25, q. 1, a. 4). « imponitur a quidditate vel forma » (<i>ibid.</i>, ad 1). « a quidditate imponitur » (<i>I Contra Gent.</i>, c. 25).</p>	<p><i>In IV Met.</i>, lect. 2; ed. Cath., n. 553. « imponitur a quidditate TANTUM »</p>
<p>« accepto nomine rei sec. quod habet quidditatem vel essentiam quamdam [...] ut dicit Avicenna » (<i>In II Sent.</i>, d. 37, q. 1, a. 1). « essentia ejus [entis], sec. quam esse dicitur [...] sec. Avicen. [...] exprimit quidditatem sive essentiam entis » (<i>De Ver.</i>, q. 1, a. 1).</p>	<p>« quod habet quidditatem PER illam [cf. ens] ESSENTIAM »</p>
<p>ENS « sec. Avicen. [...] « qui est » vel « ens » imponitur ab ipso actu essendi » (<i>In I Sent.</i>, d. 8, q. 1, a. 1). « sec. Avicen. [...] considerare est [...] esse ipsius [...] sumitur ab esse rei » (<i>In I Sent.</i>, d. 25, q. 1, a. 4). « nullo modo ab aliqua relatione, sed ab esse quod absolutum est simpliciter in divinis » (<i>ibid.</i>, ad 1). « sec. Avicen. [...] sumitur ab actu essendi » (<i>De Ver.</i>, q. 1, a. 1). « ratio entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi » [i.e. non a « quod est » sed ab esse] (<i>Ibid.</i>, ad 3 [contra]). « [imponitur] nomen entis ab esse » (<i>I Contra Gent.</i>, c. 25).</p>	<p>« imponitur ab actu essendi » « imponitur ab ipso esse » (<i>ibid.</i>, n. 558).</p>
<p>« ens vero sec. quod habet esse, ut dicit Avicen. » (<i>In II Sent.</i>, d. 37, q. 1, a. 1.)</p>	<p>« quod habet ESSENTIAM »</p>

plement une précision de langage²⁹. Seulement, le contexte où on la trouve lui donne un poids singulier et témoigne d'une volonté préméditée de préciser. Le texte d'Aristote que commente le Docteur angélique ne comporte pas *res*. Il y est question de l'être et de l'un²⁹. Aristote s'applique à montrer qu'il appartient à la même science de traiter du premier et du second, parce que, bien qu'ils ne soient pas synonymes, ils signifient un seul et même sujet. C'est donc de lui-même, sciemment, librement que saint Thomas introduit *res* dans son commentaire. Et voici pourquoi. Immédiatement à la suite du texte que nous étudions, il commente Aristote qui revient sur l'identification de l'*ens* et de l'*unum* notwithstanding leur signification diverse. L'argument apporté est que l'un, comme l'être, est attribué à la nature de la réalité *per se* et non *per accidens*. Mais voici qu'Avicenne, qui confond l'un transcendantal avec l'un principe du nombre, soutient que l'un est une nature ajoutée à la

Pour la chronologie des œuvres de saint Thomas, nous suivons la *Chronotaxis* du P. Walz, citée plus haut note 10.

²⁸ Déjà le *De ente et essentia* précise très bien les liens et les divergences des concepts *essentia*, *natura*, *quidditas*: « Nomen igitur essentie non sumitur ab ente secundo modo [i. e. quod significat ueritatem propositionum]; aliqua enim hoc modo dicuntur entia que essentiam non habent, ut patet in priuationibus; sed sumitur ab ente primo modo dicto [i. e. quod diuiditur per decem genera]; vnde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum diuiditur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diuersa entia in diuersis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic re aliis. Et quia id per quod res constituitur in proprio genere uel specie est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentie a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur autem forma secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Auicenna in tercio *Metaphysice* sue. Hoc alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum quos Boecius in libro *De duabus naturis* assignat, scilicet secundum quod natura dicitur omne illud quod intellectu quocumque modo capi potest; non enim est res intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam. Et sic etiam Philosophus dicit in quarto *Metaphysice* quod omnis substantia est natura. Tamen nature nomen hoc modo sumpte uidetur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur: quidditatis uero nomen sumitur ex hoc quod diffinitionem significat; set essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse » (*De ente et essentia*; éd. Roland-Gosselin, c. 1, p. 3-4). Saint Thomas ne confond donc pas en son esprit *essentia* qu'il sait bien être ce par quoi et en quoi une chose a l'esse, et la *quidditas* qui fonde la définition; lorsque c'est requis il les distingue fort bien et dès 1254; seulement dans le langage courant, il suit l'exemple des philosophes dont il vient de parler et prend l'un pour l'autre très souvent.

²⁹ *Met.*, I (IV), 2, 1003b 22-23. Pour le commentaire de ce passage d'Aristote, cf. ROSS W. D., *Aristotle's Metaphysics*, I, Oxford, 1924, p. 257-258.

substance de l'être. Saint Thomas va donc le réfuter³⁰. Seulement, ce même Avicenne exagérant la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans tous les êtres (sauf dans le *Necesse esse*), en venait à affirmer, on le sait, que l'esse est chez eux un accident³¹, un peu comme l'*unum*. L'occasion est belle de le réfuter à la fois sur ces deux points connexes. Et puisque c'est à cause de sa notion d'essence, de *res*, aussi bien que d'*ens*, qu'Avicenne a été conduit à cette erreur, on n'aura, pour ce faire, qu'à glisser *res* dans le texte qui nous intéresse, pour montrer qu'il ne désigne pas précisément *essentia*; alors que l'*ens*, même s'il implique l'esse, n'en signifie pas moins l'*essentia*. On aurait donc tort de considérer l'esse comme quelque chose d'extérieur, d'accidentel à son corrélatif *essentia*. On connaît bien le fameux texte issu de cette mise au point:

Esse enim rei quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen Ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia (*loc. cit.*, n. 558).

Or voici que dans le paragraphe même où il prépare le matériel de l'argumentation qui le conduira à cette conclusion, alors qu'il aurait avantage, pourrait-on penser, à réduire au minimum l'opposition entre *res*, *quidditas*, *essentia*, et *ens*, *actus essendi*, *esse* pour réfuter Avicenne qui l'a exagérée, notre auteur maintient cette opposition (en 1268-1272 aussi bien qu'à l'époque du *De Veritate* et du commentaire sur les *Sentences*) ; mais il procède autrement que nous n'aurions pu le croire. Dans son texte, il introduit une subtile précision, jusqu'ici inusitée, en dissociant le groupe *res*, *quidditas*, *essentia*, pour attribuer *essentia* au groupe *ens*, *actus*

³⁰ « Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quæ habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia ejus: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae. De uno autem hoc dicebat, quia aestimabat quod illud unum quod convertitur cum ente, sit idem quod illud unum quod est principium numeri. Unum autem quod est principium numeri necesse est significare quamdam naturam additam substantiae: alioquin cum numerus ex unitatibus constituatur, non esset numerus species quantitatis, quæ est accidens substantiae superadditum. Dicebat autem quod hoc unum convertitur cum ente, non quia significat ipsam rei substantiam vel entis, sed quia significat accidens quod inhæret omni enti, sicut risibile quod convertitur cum homine » (*In IV Met., lect., 2*; éd. Cath., n. 556-557.) Cf. *etiam*, n. 559-560.

³¹ Cf. ROLAND-GOSSELIN, M.-D., *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*, Kain, 1926, Etudes, II. — La distinction réelle entre l'essence et l'existence, I, ch. 4, p. 150-156.

essendi, esse: res imponitur a quidditate tantum, est quod habet [. . .] *quidditatem per illam essentiam* que possède l'*ens*. L'être, lui, qui signifie l'*esse*, désigne également l'*essentiam*; l'*esse* n'est donc pas accidentel à l'*essentia*. Quant à *res* (saint Thomas tient à cette précision), il ne signifie pas à strictement parler l'*essentiam*, mais la *quidditatem*.

Qu'est-ce à dire, sinon qu'en raison de son origine, de son sens particulier, de l'abstraction qui lui est propre, *ens*, qu'il signifie essence ou existence, implique toujours de quelque façon l'*esse*³²; tandis que *res*, quel que soit son terme de signification (fût-ce même l'*esse*)³³, c'est à la façon, à la manière d'une quiddité, n'impliquant pas comme telle l'ordre à l'*esse*, qu'il le signifie. C'est pourquoi, tenant de là son caractère général, il sera employé à tout propos, mais particulièrement comme quasi-genre dans les définitions nominales ou les définitions réelles (quasi-définitions) des genres suprêmes. C'est pourtant à l'usage qu'on en peut faire *in divinis* et particulièrement dans la Trinité qu'apparaît son caractère propre et son élasticité beaucoup plus grande que celle d'*ens* ou d'*essentia*. Parce qu'il n'y a qu'un *esse* en Dieu-Trinité, tout ce qui sera dit ayant rapport à cet *esse* devra se dire *singulariter* (à moins de s'entendre *adjective*)³⁴. Or l'*essentia* importe un ordre à l'*esse*³⁵. On ne pourra donc l'entendre *in divinis* qu'au singulier³⁶. *Ens, essentia* signifient *ad modum esse vel alicujus ordinati ad esse*. Tandis que *res*, en raison de sa généralité, pourra aussi bien s'employer au singulier pour

³² Cf. MARITAIN J., *Sept leçons sur l'être et les principes de la raison spéculative*, Paris, [s. d.], p. 25-31; MARC A., s. j., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure* [Archives de philosophie, X, cahier I]. Paris, 1933, p. 50-58; 91-111.

³³ « Ad quantum dicendum, quod cum dicitur, Nulla res est sua veritas, intelligitur de rebus quæ habent esse completum in natura; sicut cum dicitur, Nulla res est suum esse, et tamen esse rei est quædam res creata; et eodem modo veritas rei aliquid creatum est » (*De Ver.*, q. 1, a. 4 ad 4). Sur la prédication de *bonitas, ens, essentia*: concret, abstrait, cf. *ibid.*, q. 21, a. 4 ad 4.

³⁴ Cf. par ex. *Summ. th.*, 1, q. 39, a. 3; *In I Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2; p. 248-250; d. 25, q. 1, a. 4; d. 33, a. 4; p. 773-775.

³⁵ [. . .] « *essentia dicitur sec. quod per eam et in ea ens habet esse* » (*De ente et essentia*, c. 1).

³⁶ « *Quibusdam videtur quod nomine personæ significetur essentia. Ista opinio erronea est; quia si essentia et persona omnino idem significant et quantum ad modum significandi et quantum ad rem significatam, oportet dicimus tres personas, ita dicere tres essentias; aut si hoc est falsum, et illud* » (*In I Sent.*, d. 25, *exp. text.*; éd. Mand., I, p. 613). *Timuit dicere tres essentias* [. . .] *In essentia etiam non intelligitur aliquid per quod ad relationem trahi possit; unde pluralitas essentiarum non salvaretur in distinctione relationum, sed exigeret divisionem in absolutis* » (*ibid.*, d. 23, q. 1, *exp. text.*, p. 568).

désigner l'essence divine une, qu'au pluriel pour désigner la pluralité des personnes³⁷; aucun inconvénient, il signifie *ad modum quidditatis*.

Res n'est pas synonyme d'*ens*, parce que même lorsqu'il signifie *omnino idem*, il le fait autrement: *ens*, *ad modum esse*; *res*, toujours *ad modum quidditatis*.

³⁷ [...] « *res* est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad absoluta et ad relativa, et ideo est *res* essentialis, sec. quam personæ non differunt, et est *res* personalis, sec. quam personæ distinguuntur » (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5 ad 2; p. 75-76). [...] « hoc nomen, *res* est de transcendentibus. Unde sec. quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis; sec. quod vero pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur » (*Summ. th.*, 1, q. 39, a. 3 ad 3). *In I Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1; p. 588-589; d. 25, q. 1, a. 4; p. 611-613; d. 34, exp. text.; p. 801; cf. note 16.

S. Bonaventure tient à peu près le même langage et nous donne des aperçus intéressants. A propos du texte de Pierre Lombard: *Res quibus fruendum*, S. Bonaventure pose le doute que puisqu'il y a trois choses, il devrait y avoir trois *fruitiones*.

« Respondeo: Quod *res* accipitur hic communiter ad essentialiam et personam propter sui generalitatem; et quia sumtum est hoc vocabulum *res* ab actu animæ, ideo *tres* dicuntur *res*, quia *tres* personæ, sed tamen *una res*, quia *una* bonitas est in eis. Quia ergo *una* bonitas, ideo et *una* fruitio, quamvis *tres res* » (*In I Sent.*, d. 1, dub. 7; éd. Quaracchi, t. 1, p. 43). Cf. *ibid.*, d. 19, a. un., q. 4 ad 3; p. 364b; d. 22, a. un., q. 2 ad 3; p. 393b-394a. *In II Sent.*, d. 38, dub. 3; éd. Quaracchi, t. 2, p. 895b.

Le texte d'un *dubium* sur la distinction 25 du même livre va nous donner une explication de cette formule. Le Maître des Sentences parlant de la Trinité emploie l'expression *tres res*. L'expression ne serait-elle pas inexacte ?

« Respondeo: Dicendum, quod unaquaque *res* potest considerari tripliciter; aut secundum proprietates, quas habet in propria natura; aut secundum modum, per quem fit apud animam; aut secundum proprietatem consequentem, quæ inest ei ab actibus animæ, qui sunt *subiicere* et *prædicare*, *componere* et *dividere*. Secundum ergo hanc triplicem acceptionem contingit rem tripliciter nominari. *Uno modo* per nomen quod indicat existentiam a parte suæ naturæ, sicut dicitur album et nigrum et huiusmodi. *Alio modo*, secundum quod anima accipit; et sic, quia anima omnia accipit per modum entis, nominat hoc modo *res*. Unde omne illud *res* dicitur, quod anima cogitat ut existens in natura. *Alio modo* contingit nominare per intentiones secundas, sicut dicitur *genus*, *species*, *subiectum*, *prædicatum*.

Quoniam igitur hoc nomen *res* dicit quasi medium inter nomen, quod dicit pure formam naturæ, et nomen, quod dicit formam intentionis; ideo non tantum essentialiter convenit, sed etiam personis; et ideo *tres res* dicimus *tres* personas, non sic *tres essentialitas*; et huic significationi alludit ipsum nomen. *Res* enim dicitur a *reor*, *reris*, quod dicit actum a parte animæ; et alio modo *res* venit ab hoc quod est *ratus*, quod dicit stabilitatem ex parte naturæ; et sic *res* dicit stabilitatem sive ratitudinem ex parte entitatis. Et sic patent obiecta, quia uno modo est nomen naturæ, alio modo est nomen rationis » (*In I Sent.*, d. 25, dub. 3; éd. Quaracchi, t. 1, p. 446). Cf. *In I Sent.*, d. 26, a. un., q. 3 ad 4; p. 458b; [...] « bene videntur mihi dicere qui dicunt, quod remanet intellectus huius nominis *res*, sec. quod est generale vocabulum. »

Et saint Albert le Grand: « Ad dictum Augustini dicendum, quod hoc nomen *res*, in divinis dupliciter sumitur, scil. essentialiter, sec. quod dicit Augustinus ibidem, quod « hi tres sunt una et summa *res*. Secundo personaliter, sec. quod dicit, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres *res*, hoc est qui sunt entes sive existentes entitate rata in esse personali » (*Summ. th.*, p. 1, tr., 10, q. 43, m. 2, a. 2; éd. Borgnet, t. 31, p. 464).

Res procède immédiatement de l'être, il n'en est pas synonyme (ni d'aucun autre transcendantal). Faut-il donc le compter parmi les propriétés de l'être? Nous espérons pouvoir répondre à cette question en précisant dans un article ultérieur le sens de transcendantal et de *passio entis* selon saint Thomas.

Sylvio DUCHARME, o. m. i.

Le “ jus gentium ” *

I. — LA NOTION DE DROIT.

S'il est une notion qui prête à équivoque, c'est bien celle de droit. On la retrouve dans toutes les bouches en toute occasion, et pourtant plusieurs ne sauraient dire ce qu'ils entendent signifier par ce terme courant. « Il n'est personne, déclare l'éminent doyen Léon Duguit, qui n'affirme l'existence du droit, . . . il y a dans tous les pays civilisés des Facultés et des Professeurs de droit, c'est-à-dire des établissements où on enseigne et des hommes qui ont pour profession d'enseigner ce qu'on appelle la science du droit. Et cependant, voilà une science dont la littérature est considérable, et dont on n'est pas d'accord pour préciser l'objet, pour déterminer le domaine ¹. »

Claire de prime abord et en regard du sens commun, cette notion, de l'aveu même des spécialistes, se révèle très ambiguë dès que l'on tente tant soit peu de l'approfondir ou de la circonscrire. De sorte que la discordance règne chez les juristes comme chez les philosophes, et à plus forte raison entre les uns et les autres. On emploie le même vocabulaire, on se sert d'expressions identiques pour poser le même problème de la nature du droit et, contradiction remarquable, on aboutit aux solutions les plus variées et les plus disparates. Le problème consiste donc à rechercher les causes de cette curieuse anomalie, à découvrir les motifs de cette fâ-

* Sous ce titre, nous publions trois chapitres d'une étude sur *Le droit de propriété et le « jus gentium »*. Elle comprend deux parties: la première traite des sources de la pensée thomiste — dans l'antiquité (les législateurs et les philosophes grecs, les juristes romains) et au moyen âge (Isidore de Séville, le « Décret » de Gratien, Alexandre de Halès, Albert le Grand); la seconde présente la position de saint Thomas d'Aquin — la notion de droit, le droit naturel, le droit naturel de possession, le « jus gentium », la propriété privée: institution du « jus gentium ».

¹ LÉON DUGUIT, doyen de la Faculté de Droit de l'Université de Bordeaux, *Traité de Droit constitutionnel*, I, p. 2, de Boccard, 1921.

cheuse confusion, afin de pouvoir résoudre la question en litige. C'est là assurément une tâche qui s'impose aux amis de la vérité, aux esprits désireux de rendre service à la science, car le jour où tant d'opinions divergentes seront conciliées, où les interlocuteurs s'arrêteront à une définition précise et commune, la morale et la jurisprudence auront fait un grand pas vers le progrès.

La raison la plus apparente de toute la discussion vient de ce que juristes et moralistes disposent des mêmes mots sans leur accorder la même valeur ni le même sens. Mais cette irrégularité tient à une source plus profonde encore. Le droit abstraitement pris est une relation, et les relations, êtres de tendance et de proportion, ne jouissent que d'un minimum d'entité — *accidens minimæ entitatis*, — ce qui ne facilite certes pas leur conception ni surtout leur explication. De plus, le droit se classe au rang des notions simples et premières dont le partage est de ne souffrir aucune définition rigoureuse et de désigner des réalités analogues, c'est-à-dire susceptibles d'acceptions diverses plus ou moins apparentées les unes aux autres. Telles sont les difficultés qui dominent tout le débat et elles suffisent amplement à jeter le trouble dans les idées.

Aussi, le droit, concept et vocable analogiques, est-il susceptible d'une foule de significations qui, tout en étant voisines, ne laissent pas d'être fort différentes. C'est ainsi qu'il exprimera soit le pouvoir qu'ont certaines personnes physiques ou morales — droit du père, du citoyen, de l'État, — soit la règle objective à laquelle doivent se conformer nos actes individuels — loi éternelle, loi naturelle, loi positive, — soit l'ensemble des lois — droit civil, droit constitutionnel, droit canonique, droit international, — soit enfin la science juridique — on dira, par exemple, d'un maître qu'il enseigne bien le droit, d'un juge qu'il le possède et l'applique correctement, d'un philosophe qu'il connaît à fond le droit naturel. Reste à se comprendre et à s'entendre au milieu de cette multitude de significations.

Cependant, parmi ces divers sens du mot droit, il en existe sûrement un qui prime et engendre tous les autres. Car lorsqu'un nom est attribué par analogie à plusieurs sujets, il est nécessaire que tous soient dits tels par rapport à un premier en qui se réalise le plus parfaitement la pensée traduite par ce mot. *In omnibus nominibus quæ de pluribus analogice*

*dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum*².

C'est précisément ce sens fondamental qui retient ici notre attention; c'est l'analogué principal que nous voudrions mettre en évidence, afin qu'ayant saisi la réalité essentielle du droit on ne la confonde plus avec ses analogués secondaires, on ne lâche pas la proie pour l'ombre. Il va de soi que l'enquête se poursuivra à la lumière des principes thomistes.

Procédant par élimination, excluons tout de suite la thèse qui identifie le droit, soit avec la science juridique, soit avec la loi.

Le droit n'est pas la science juridique. Pour le montrer, saint Thomas recourt à une ingénieuse comparaison entre le médecin et le juriste. Tous deux ont la science: l'un connaît la médecine et l'autre, la jurisprudence. Seulement il faut admettre que toute science suppose un objet auquel elle est postérieure; ainsi ni le premier ni le second de ces professionnels n'a créé ou inventé sa connaissance, mais chacun d'eux l'a abstraite du donné sensible suivant les conditions propres du savoir humain. *Consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda: sicut nomen medicinæ impositum est primo ad significandum remedium quod præstatum infirmo ad sanandum, deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen jus primo impositum est ad significandum ipsam rem justam; postmodum autem est derivatum ad artem qua cognoscitur quid sit justum*³. Par conséquent le droit, comme la médecine, est dans les choses et dans la nature avant d'être organisé en un système logique et cohérent dans l'esprit du jurisconsulte. Aussi la science médicale n'est-elle pas la médecine ni la science juridique, le droit proprement dit. Il n'y a là qu'un sens dérivé. C'est vers la réalité objective, vers les choses elles-mêmes qu'il faut se tourner pour discerner la signification première du droit et en avoir une notion exacte.

Il n'importe pas moins de distinguer le droit de la loi malgré l'habitude très en vogue de les prendre indifféremment l'un pour l'autre. Selon le Docteur angélique, celle-ci est avant tout une entité mentale ou intellectuelle, une ordination impérative de la raison en vue du bien

² *Sum. theol.*, I^a, qu. 13, art. 6.

³ *Op. cit.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 1 ad 1.

commun⁴. À la question *utrum lex sit aliquid rationis*⁵, il s'empresse de répondre affirmativement: *unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem*. De par sa nature même, la loi est œuvre de raison: elle réside d'abord dans l'intention du législateur. Mais il en va tout autrement pour le droit qui, loin d'être une création rationnelle, surgit des réalités concrètes et de leurs relations réciproques. Le droit, il nous tarde de le dire, est premièrement et essentiellement quelque chose d'objectif — *hoc nomen jus primo impositum est ad significandum ipsam rem justam*.

Le droit est l'objet de la vertu de justice — *jus est objectum justitiæ*⁶, — et le considérant objectivement on pourrait le définir, toujours d'après l'enseignement de saint Thomas: un dû à autrui selon un rapport d'égalité, ou, en d'autres termes, ce qui dans nos œuvres s'adapte à quelqu'un selon une certaine égalité. *Jus, sive justum, est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum*⁷. *Illud enim in opere nostro dicitur esse justum quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri*⁸. Il est difficile d'imaginer une conception plus réaliste et plus intégrale à la fois. Tout est contenu dans cet énoncé. Toutefois, notons-le bien, le saint docteur ne commence pas par dire que le droit est une faculté, un pouvoir moral; l'objet évidemment l'occupe davantage et c'est à lui qu'il demande le sens primitif, ainsi que la première définition du mot *jus*. La plupart des commentateurs, moins réalistes en cela que leur maître, ont oublié cette excellente méthode pour s'attacher surtout à l'aspect subjectif. Quoi qu'il en soit, seule la formule thomiste nous intéresse présentement et c'est elle que nous nous proposons d'analyser.

Le droit est un dû à autrui selon un certain rapport d'égalité. Quel que soit l'angle sous lequel on envisage cette définition, on y trouve toujours trois éléments bien distincts: une chose due, à un sujet apte, selon une proportion d'égalité. Reste à connaître leur portée respective. Tous

⁴ *Op. cit.*, I^a-II^æ, qu. 90, art. 4: *Et sic . . . potest colligi definitio legis, quæ nihil aliud est quam quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*

⁵ *Op. cit.*, I^a-II^æ, qu. 90, art. 1.

⁶ *Op. cit.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 1.

⁷ *Op. cit.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 2.

⁸ *Op. cit.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 1.

trois sont-ils parties essentielles ou simplement intégrantes de la nature du droit? L'un d'entre eux ne joue-t-il pas le rôle de forme ou d'agent spécificateur vis-à-vis des deux autres? C'est ce que nous apprendra l'analyse de chacun de ces éléments en particulier.

1. *Le droit est un dû*⁹. — Dans l'esprit de saint Thomas, la notion de droit ne se dissocie jamais de celle de dû — *ratio debiti ex quo constituitur ratio justitiæ*¹⁰. En latin, écrit-il, citant Isidore de Séville, le droit est appelé *jus* parce qu'il est le « juste », c'est-à-dire la chose juste ou la chose due¹¹. Et la véritable justice, celle qui est spécifiée par le droit, a pour mission de rendre à chacun son dû — *ratio vero justitiæ in hoc consistit quod alteri reddatur quod ei debetur secundum æqualitatem. Justitiæ ad alterum est cui debitum reddit*¹². Or le dû éveille immédiatement l'idée d'une nécessité, d'une exigence quelconque à l'égard d'un objet qui nous convient ou qui nous appartient. « À chacun est dû ce qui lui revient et il appartient à chaque être d'avoir ce qui lui est proportionné. . . L'idée de dette implique donc celle d'une certaine sujétion, d'une certaine obligation par rapport à un objet convenable au bon ordre des êtres¹³. » Ce dû pourra être une chose — *res*, — une action — *opus* — ou encore un service réclamé par un tel sujet¹⁴. Mais, en vertu de quelle nécessité un sujet exigera-t-il telle chose, tel acte ou tel service? S'agirait-il d'une nécessité ontologique absolue? Cette hypothèse est inadmissible, puisque les êtres et les choses sont déjà constitués dans leur nature et n'ont sur celle-ci aucune puissance. *Quæ vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quod homo habeat animam, vel manum aut pedes*¹⁵. Il ne relève pas

⁹ *Jus est aliquod opus adæquatum . . .*: voilà ce que nous traduisons par le mot dû (II^a-II^æ, qu. 57, art. 2).

¹⁰ *Sum. theol.*, I^a-II^æ, qu. 60, art. 3 corp. et ad 1, 2, 3.

¹¹ *Op. cit.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 1: *Sed contra est quod Isidorus dicit, quod « jus dictum est quia est justum »*. Et saint Thomas accepte cette doctrine.

¹² *Op. cit.*, II^a-II^æ, qu. 80, art. unic; II *Cont. Gent.*, c. 28; *Ad justitiam videtur pertinere ut quis debitum reddet* (I^a-II^æ, qu. 60, art. 3); *Ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ (ibid.)*.

¹³ *Op. cit.*, I^a, qu. 21, art. 1 ad 3; *De Potentia*, qu. 10, art. 4, sol. 8: *Porro debitum quamdam subjectionem et obligationem importat*.

¹⁴ *Sum. theol.*, II^a-II^æ, qu. 61, art. 4: *Res . . . opera*. La justice embrasse seulement les actions et les choses extérieures sous un angle objectif spécial — *justitia est solum circa exteriores actiones et res secundum quamdam rationem objecti specialem* (II^a-II^æ, qu. 58, art. 8).

¹⁵ *Op. cit.*, I^a-II^æ, qu. 93, art. 4.

de notre pouvoir que l'homme ait une âme, des mains et des pieds. Serait-ce par une nécessité ontologique conditionnelle? Non plus, car si Dieu en créant le monde se devait de donner à la créature tout ce qui est conforme à son essence et à ses conditions de vie, il ne fait pas, à proprement parler figure de débiteur à son égard et ce dû concerne uniquement la sagesse et la bonté divines¹⁶. La nécessité dont il est ici question ne peut être qu'une nécessité morale, une nécessité dans l'ordre de la fin se rapportant au domaine de l'*agir* et du vouloir humains. C'est parce que l'homme a une fin déterminée à atteindre qu'il lui est loisible de revendiquer des moyens idoines comme son dû propre. Le dû constituant le droit provient donc d'une ordonnance téléologique: il a sa raison d'être dans le bien et dans la fin dont l'obtention est soumise à notre libre initiative. Encore faut-il remarquer que ce dû, tout en demeurant un entité essentiellement morale, est un dû strict, un dû légal ou prescrit par la loi par opposition au dû moral, sollicité à titre de chose honnête et vertueuse, objet des vertus annexes à la justice. *Est duplex debitum, scilicet morale et legale. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur; et tale debitum proprie attendit justitia, quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis*¹⁷.

2. *Le droit est un dû à autrui.* — Si le dû évoque l'idée de nécessité et d'exigence, il introduit en même temps dans l'esprit celle de deux personnes qu'il relie l'une à l'autre: le sujet et l'assujéti, le titulaire et le débiteur, celui qui possède un privilège et celui à qui incombe l'obligation de le respecter. « Qui dit dette dit par le fait même quelqu'un qui la doit et quelqu'un à qui elle est due. Un droit qui n'appartient à personne n'est pas un droit¹⁸. »

La justice, en effet, à l'encontre des autres vertus morales qui visent au perfectionnement personnel de l'agent, est essentiellement altruiste. *Aliæ autem virtutes perficiunt hominem solum in his quæ ei conveniunt*

¹⁶ *Op. cit.*, I^a, qu. 21, art. 1 ad 3; II *Cont. Gent.*, c. 29.

¹⁷ *Op. cit.*, II^a-II^æ, qu. 80, art. unic; I^a-II^e, qu. 99, art. 5: *Sola justitia, inter alias virtutes, importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, in quantum pertinent ad justitiam.*

¹⁸ LOUIS LACHANCE, O. P., *Le Concept de Droit selon Aristote et S. Thomas*, p. 269.

secundum seipsum ¹⁹. Elle ne tend pas comme la tempérance ou la force à rectifier nos affections internes ou nos passions — *circa interiores affectiones quæ dicuntur animæ passionēs, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi* ²⁰, — mais elle s'occupe au contraire des opérations qui se déploient à l'extérieur — *præcipue attenditur, quid homo exterius operatur* ²¹ — et a pour fonction particulière d'orienter l'homme, d'ordonner son agir dans les choses ou les actes relatifs à autrui — *justitiæ proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quæ sunt ad alterum* ²². Au surplus, cette altérité demande à exister entre des agents différents — *et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, necesse est quod alietas ista quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium* ²³. Relative à autrui par définition, la justice, au sens rigoureux du mot, ne s'exerce que là où il y a diversité de sujets, c'est-à-dire qu'elle n'existe qu'entre deux personnes. *Justitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum: et ideo non est nisi unius hominis ad alium* ²⁴. Nul n'est juste envers soi-même, étant donné que la justice comporte une certaine égalité et qu'il est évident qu'on ne peut être égal à soi-même, mais seulement à un autre — *nihil enim sibi est æquale, sed alteri* ²⁵. L'office de la véritable justice consiste à nous ajuster — *justari* — à nos semblables, et ce n'est que par métaphore qu'il est permis de dire qu'il y a justice dans un seul et même individu en ce sens que ses facultés inférieures obéissent au commandement de sa raison. *Et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse justitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hæc obediunt rationi* ²⁶.

¹⁹ *Sum. theol.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 1.

²⁰ *Op. cit.*, I^a-II^æ, qu. 60, art. 2.

²¹ *Comm. Eth.*, V, 1; *Sum. theol.*, II^a-II^æ, qu. 58, art. 9: *Possunt autem per rationem rectificari et interiores animæ passionēs, et exteriores actiones quæ in usum hominis veniunt: sed tamen per exteriores actiones et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alium; secundum autem interiores passionēs consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo, cum justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res secundum quamdam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri ordinatur.*

²² *Op. cit.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 1; II^a-II^æ, qu. 58, art. 1: *Est autem justitia circa ea quæ ad alterum sunt sicut circa propriam materiam; II^a-II^æ, qu. 58, art. 2: Cum nomen justitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione justitia habet quod sit ad alterum; nihil enim sibi est æquale, sed alteri.*

²³ *Op. cit.*, II^a-II^æ, qu. 58, art. 2.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

Ces principes de saint Thomas sur la justice s'appliquent à fortiori au droit. Comme cette vertu dont il est la matière propre, l'objet spécificateur, il est essentiellement altruiste, et on a tout à fait raison de le définir: un dû à autrui. *Jus sive justum dicitur per commensurationem ad alterum. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri*²⁷. En tant que vertu, en tant qu'*habitus*, la justice tire sa modalité, reçoit sa spécification de son objet formel, le droit. *Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem ad quæ dicuntur*²⁸. Elle n'est donc « orientée vers autrui que si préalablement son objet est ordonné intrinsèquement à autrui²⁹ ».

De la même façon, le droit ne se trouve que là où il y a diversité et pluralité d'individus en présence, et ajustement des uns par rapport aux autres. C'est l'idée initiale des bénéficiaires d'un côté et des assujétis de l'autre. Sinon, pas de droit strict ni objectif. Le dû à autrui suppose un débiteur, faute de qui il n'a plus de raison d'être.

Inutile d'ajouter que cet autre, c'est-à-dire le sujet du droit, est la personne humaine. Entité morale, le droit n'a évidemment place que dans l'ordre moral: il est l'apanage exclusif des êtres intelligents et libres. L'animal, dépourvu de volonté et de raison, est par le fait même privé de cette prérogative. Seule la créature raisonnable, qui a des idées universelles et connaît l'essence des choses, comprend la notion de droit et a pleinement conscience de ce qui lui est dû. Ayant une fin propre et immédiate, c'est-à-dire Dieu, elle peut, au nom de sa liberté et de sa dignité, revendiquer comme siens le concours des créatures inférieures et même l'activité ou l'aide de ses semblables pour atteindre sa fin.

3. *Le droit est un rapport d'égalité.* — Nous tenons là l'élément formel du droit qui est spécifiquement une égalité, bien qu'on soit plutôt enclin à mettre l'accent sur le dû et à en faire la note déterminante. Cela ne signifie pas que le dû et l'altérité soient simplement des parties complémentaires ou accessoires de la définition du droit. À la vérité, l'un et

²⁷ *Sum. theol.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 4 et 1.

²⁸ *Op. cit.*, I^a-II^æ, qu. 54, art. 2.

²⁹ LOUIS LACHANCE, O. P., *op. cit.*, p. 271.

l'autre y figurent à titre d'éléments essentiels tout comme l'égalité, avec cette nuance toutefois que celle-ci joue à leur endroit le rôle de forme ou d'élément spécifique. Elle a sur eux une priorité de nature. « Si on y regarde de près, dit le Père Lachance, l'on voit que la matière qu'atteint la justice n'est pas proportionnée à autrui parce qu'elle lui est due, mais que, inversement, elle lui est due parce qu'elle lui est égale, parce qu'elle s'ajuste à ses titres, parce qu'elle est la perfection qui leur correspond, le couronnement qu'ils appellent ³⁰. »

L'étude de la doctrine thomiste nous laisse la même conviction. Saint Thomas admet sans aucun doute que le droit est un dû à autrui — c'est de son essence, — ce qui ne l'empêche pas de poser l'égalité au premier plan et de souligner au passage sa valeur spécifique. Aristote n'a pas connu d'autre définition du droit que celle de l'égalité — *justum quidem, et legale et æquale, injustum autem illegale et inæquale* ³¹, — et le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* reprend cette opinion: « Si donc l'injustice est l'inégalité, le droit sera l'égalité. C'est ce que tous comprennent, même s'ils n'en assignent pas la raison. Et puisque l'égal est un milieu entre l'excès et le défaut, le droit en conséquence sera un certain milieu ³². »

La *Somme théologique* continue dans le même sens. Dès le début du traité de la justice, le saint docteur écrit: « On appelle juste ce qui dans nos œuvres correspond à autrui selon une certaine égalité... Et cela est précisément le droit. » *Illud enim in opere nostro dicitur esse justum quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri: ... Et hoc quidem est jus* ³³. L'article suivant donne la définition du droit: « le droit ou le juste est une œuvre quelconque adéquate à autrui sous un certain mode d'égalité » — *jus, sive justum, est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum*, — pour en établir ensuite une division spécifique. Or il est à remarquer que l'auteur fonde sa division en droit naturel et en droit positif sur l'égalité, c'est-à-dire sur l'élément formel du droit: « Il y a deux façons pour un homme de s'ajuster (*esse adæquatum*) à autrui: de par la nature même des cho-

³⁰ *Op. cit.*, p. 274.

³¹ *Éthique à Nicomaque*, V, 2, n° 1129^a, 35-37.

³² S. THOMAS, *Comm. Eth.*, V, 1 et 4, ed. Pirotta-Gillet, n° 896, p. 297, et n° 933, p. 310.

³³ *Sum. theol.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 1.

ses . . . , alors c'est le droit naturel; ou bien par convention, d'un commun accord . . . , alors c'est le droit positif. » Voici le texte: *Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adæquatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei . . . Et hoc vocatur jus naturale. — Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex conducto, sive ex communi placito . . . Et hoc dicitur jus positivum* ³⁴. Et on sait qu'en latin le mot *adæquatum* vient du verbe *adæquare*: être égal ou évaluer.

Cela ressort encore de la nature de la vertu de justice. Cette ferme volonté de rendre toujours à chacun son dû rectifie l'agir humain à l'instar de toutes les autres vertus morales, avec cette différence cependant qu'elle le rectifie en lui imprimant une mesure spéciale d'égalité — *ab æqualitate, quæ est medium justitiæ . . . sed justitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere æqualitatem, et aliud est factam non corrumpere* ³⁵, — qui le proportionne et l'ajuste à autrui. Ce qui suppose que le droit, son objet, dont elle tire sa forme propre et sa détermination, consiste lui aussi dans un rapport d'égalité. Ce à quoi il vise d'abord, et directement, ce n'est ni au dû ni à autrui, c'est à l'égalité de l'agir aux titres d'autrui. Sa fonction primordiale est de produire l'égalité: *facere æqualitatem*.

Mais dire que l'égalité constitue le formel du droit revient à affirmer que celui-ci est essentiellement et spécifiquement une relation, car l'égalité est elle-même une certaine convenance, une certaine relation — *aliquem æqualitatis modum* — entre les choses qu'elle unit ou qu'elle rapproche. « Sous le mot égalité, note le Père Lachance, nous trouvons l'idée de relation. En disant donc que le droit est une égalité, l'on affirme par le fait même qu'il est dans le genre relation ³⁶. »

Voyons un peu de quelle sorte de relation il peut bien s'agir. Les relations se différencient d'après leur fondement immédiat. Résultant d'une *coadaptation*, il est normal qu'elles soient de même nature que la « formalité » qui fonde cette *coadaptation* ³⁷. *Cum enim relatio, quæ est in rebus, consistat in ordine quodam unius rei ad aliam, oportet tot modis*

³⁴ *Op. cit.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 2.

³⁵ *Op. cit.*, II -II^æ, qu. 81, art. 6 ad 1, et II^a-II^æ, qu. 79, art. 1 ad 1; II^a-II^æ, qu. 61, art. 2 ad 2: *Forma generalis justitiæ est æqualitas, in qua convenit justitia distributiva cum commutativa*.

³⁶ LOUIS LACHANCE, O. P., *op. cit.*, p. 281.

³⁷ *Op. cit.*, p. 281.

*hujusmodi relationes esse, quot modis contingit unam rem ad aliam ordinari*³⁸. Or il est clair que le fondement immédiat d'une relation d'égalité, comme le droit, ne saurait être que la quantité. Tandis que la substance fonde des relations d'identité ou de diversité, et la qualité, des relations de similitude ou de dissimilitude, la quantité, elle, fait naître des relations d'égalité ou d'inégalité. *Idem est unum in substantia, simile unum in qualitate, æquale vero unum in quantitate*³⁹. L'unité dans la quantité donne l'égalité, la diversité, l'inégalité. Quant à la quantité en cause, ce n'est ni la quantité physique ni la quantité métaphorique ou symbolique, c'est plutôt la quantité morale, parce que le rapport d'égalité se pose entre des entités morales: les opérations de l'homme⁴⁰.

Il s'ensuit que le droit est proprement l'égalité morale qui doit régner dans nos rapports avec autrui. Pris objectivement, il désigne la chose due ou proportionnée; pris abstraitement et considéré dans toute son amplitude, c'est la notion même de proportion, la relation entre le sujet, le dû et l'assujéti, ou en d'autres termes l'ajustement de deux personnes humaines par rapport à un objet (chose, acte ou service). Cet objet ou ce dû est comme le centre de la relation juridique: il dit d'abord relation au sujet dont il est le bien, le *sum*, puis au débiteur qui se doit de respecter les titres du sujet, de lui rendre son dû. « Si donc l'on réunit les éléments qui intègrent la notion de droit et constituent la relation juridique, on se trouve en présence d'une relation établie entre trois termes. Le droit est cet ensemble complexe qui comprend deux personnes et un objet, les personnes étant unies par une relation dont l'objet est le terme unifiant et spécificateur: il y a droit en effet quand un objet se trouve être le terme de deux relations qu'il commande et qu'il rend corrélatives: l'une l'attache à l'ayant droit, et l'autre le relie à celui qui rend à autrui son droit et pratique la justice. Il ne suffit donc pas qu'un individu puisse raisonnablement prétendre sien un objet, chose ou acte, pour qu'il y ait relation juridique parfaite; ou plutôt, si l'on parle déjà de droit, c'est que l'on sous-entend la pensée des tiers qui prendront position en face de cet objet... Par là, la justice se révèle très différente des au-

³⁸ S. THOMAS, *Comm. Met.*, V, 17, ed. Cathala, n° 1004, p. 317.

³⁹ *Ibid.*, n° 1999, p. 571.

⁴⁰ *Sum theol.*, I^a, qu. 42, art. 1 ad 1.

tres vertus qui, elles aussi, supposent pluralité d'individus en présence et mutuelles relations: l'amour, l'amitié, la charité. Point d'objet intermédiaire ici, mais un rapport direct entre les deux personnes en présence. Dans l'amour de concupiscence, par exemple, l'aimant aime autrui pour l'amour de soi-même: il s'aime lui-même dans l'objet aimé et le ramène à soi. Dans l'amitié au contraire, le prochain est aimé pour lui-même, comme une fin en soi: mais dans ces deux espèces d'amour, l'aimé est atteint directement. Bien plus, l'unité est réalisé par absorption de l'aimant dans l'aimé ou de l'aimé dans l'aimant. Dans les deux cas, il y a relations interpersonnelles, qui aboutissent à l'union et à l'unité, et non point à un équilibre autour d'un pivot objectif, extérieur aux deux individus, extra-individuel: l'objet du droit et de la justice ⁴¹. »

Que penser enfin de la définition subjective du droit entendu au sens de faculté morale et inviolable d'avoir, de faire ou d'exiger quelque chose comme son bien exclusif et pour son propre avantage? Il faut dire en premier lieu qu'elle ne se voit nulle part dans la littérature du XII^e et du XIII^e siècle, et saint Thomas, lorsqu'il énumère les diverses significations du mot *jus*, ne songe même pas à la ranger parmi ses sens dérivés ⁴². Veut-il par ailleurs exprimer cette idée d'un pouvoir subjectif, comme le droit de dispense, de propriété privée, de possession, de légitime défense, il se servira des termes *dominium*, *licitum*, *potestas* ⁴³.

On doit remarquer ensuite que la faculté morale, tout en étant une expression juste, n'est pas le droit proprement dit, le droit objectif — le dû à autrui selon un rapport d'égalité, — mais qu'elle en découle comme un effet ou une conséquence naturelle. On a vu que la personne humaine, capable par sa raison de s'élever jusqu'à la considération d'une fin propre, d'un idéal personnel, a la faculté de réclamer les moyens qui y mènent et est véritablement sujet du droit. Or d'où vient cette faculté? De la fin assignée par Dieu à la créature intelligente sans doute et de la loi qui y ordonne. Pourtant la faculté morale suppose encore le droit et son titre primitif, la raison. Le droit objectif ou l'égalité morale qui existe entre la personne et son dû engendre pour elle la faculté de revendiquer ce dû

⁴¹ J.-TH. DELOS, O. P., *Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, éd. de la Revue des Jeunes, *La Justice*, vol. I, Appendice II, p. 232-234.

⁴² *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, qu. 57, art. 1 ad 1.

⁴³ *In III Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 4; *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, qu. 64, art. 7; qu. 66, art. 1 et 2.

en tant que sien. De sorte que cette faculté morale et subjective répond beaucoup plus au concept de pouvoir rationnel d'exercer son droit ou d'en jouir qu'à celui de droit lui-même. C'est donc bien du droit objectif, des relations et des rapports d'égalité des êtres entre eux que surgit leur droit subjectif: pouvoir moral inviolable de posséder, de faire ou d'exiger quelque chose. *Facultas moralis et inviolabilis aliquid habendi, faciendi aut exigendi, tamquam exclusive suum, in proprium commodum*, disent les auteurs modernes.

II. — LE DROIT NATUREL.

§ 1. *Sa nature et son contenu.*

Bien qu'originale, voire géniale en elle-même, la conception thomiste du droit naturel s'inspire de l'enseignement des devanciers et reste étroitement liée aux définitions antérieures. Il suffit de parcourir les principaux ouvrages du Docteur angélique pour se convaincre de la véracité de cette assertion.

Le *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard* (1254-1256) définit d'abord la loi naturelle, ou si l'on veut le droit naturel¹, en appuyant plus encore que saint Albert le Grand sur son caractère *intrinsèque* et rationnel, en soulignant d'une façon particulière qu'elle consiste surtout dans les directions intimes de la raison. Tout être créé, y lit-on, possède par nature des principes qui lui permettent non seulement de réaliser ses opérations propres, mais encore de les conformer à sa fin. Peu importe que ces actions procèdent de la nature générique ou de la nature spécifique: ainsi la propriété de l'aimant de tendre, comme tout corps, vers le centre de la terre lui est aussi naturelle que sa propriété spécifique d'attirer le fer. Cependant, de même que les principes d'actions chez les êtres agissant par nécessité de nature sont leurs formes substantielles, ainsi chez ceux qui sont doués de perception, ces principes sont la connaissance et le désir. Il faut donc qu'il y ait dans la puissance cognitive une conception naturelle, et dans la puissance appétitive une incli-

¹ Les auteurs scolastiques qui considèrent le droit, aussi bien que la loi, comme un principe d'ordre ou comme une norme de moralité emploient indifféremment l'un ou l'autre de ces termes. Voir Dom LOTTIN, *Le Droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses Prédecesseurs*, p. 97.

nation naturelle, grâce auxquelles les opérations propres à la nature générique ou spécifique seront adaptées à la fin. En cela toutefois, l'homme se distingue de la bête. Celle-ci, en effet, est plutôt poussée par instinct — *ex vi naturali impellitur* — qu'orientée librement vers sa fin. L'homme, au contraire, être raisonnable, connaît la raison constitutive de fin et le rapport de ses actions à cette fin. C'est pourquoi, il doit y avoir en lui une conception, une lumière rationnelle — *naturalis* — qui le porte à agir convenablement et qu'on appelle la loi naturelle ou le droit naturel. Chez les animaux, cette conception se nomme l'estimative parce que les brutes sont instinctivement amenées et non invitées à faire de leur propre initiative les actions qui les conduisent à leur fin. La loi naturelle ou le droit naturel ne désigne donc pas la tendance de la faculté appétitive, mais le principe même de cette tendance, c'est-à-dire la conception innée qui dirige l'homme vers un mode d'agir proportionné, soit dans les opérations propres à la nature générique qu'il partage avec l'animal, comme manger et se reproduire, soit dans les opérations réservées à son espèce, comme penser ou raisonner². D'ailleurs, saint Thomas avait déjà émis cette opinion : *Quædam sunt leges quæ ipsi rationi sunt inditæ, quæ sunt prima mensura et regula omnium humanorum actuum . . . et hæ leges jus naturale dicuntur*³.

Vient ensuite dans les réponses aux objections une comparaison entre les définitions de Cicéron, de Gratien et des juristes romains. Il y a, écrit le Docteur angélique, plusieurs manières d'entendre le droit naturel. Premièrement, on peut le considérer selon son principe ou selon son fon-

² In IV Sent., dist. 33, qu. 1, art. 1: *Omnibus rebus naturalibus insunt quædam principia quibus non solum operationes proprias efficere possint, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quæ consequantur rem aliquam ex natura sui generis, sive ex natura speciei, ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura suæ speciei. — Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturæ principia actionum sunt ipsæ formæ, a quibus operationes propriæ prodeunt convenientes fini, ita in his quæ cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus. Unde oportet quod in vi cognitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cætera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operationis ad finem, ideo naturalis conceptio est ei indita, qua dirigitur ad operandum convenienter, quæ lex naturalis, vel jus naturale, dicitur, in cæteris autem animalibus æstimatio naturalis vocatur. Bruta enim ex vi naturæ impelluntur ad agendum convenientes actiones, magis quam reguntur, quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari et hujusmodi.*

³ In III Sen., dist. 37, qu. 1, art. 3.

dement qui est la nature même. C'est en ce sens que le conçoit Cicéron: *Jus naturale est quod non opinio genuit, sed vis quædam innata inseruit*. La nature elle-même l'insère dans les créatures. Et comme on appelle encore naturels certains mouvements des choses corporelles, non parce qu'ils émanent de la nature, mais bien parce qu'ils sont déterminés par un agent supérieur qui remplit le rôle de moteur, tels les astres imprimant leur action aux éléments, ainsi on range sous le droit naturel ce qui relève du droit divin, étant donné que Dieu, être suprême et auteur de la nature, en est le principe. D'où cette définition de Gratien qui identifie le droit naturel avec le droit divin: *Jus naturale est, quod in Lege et in Evangelio continetur*. Deuxièmement, on peut considérer le droit naturel d'après son objet ou d'après sa matière, puisqu'il s'applique aux choses naturelles. Ici nature s'oppose à raison. Par conséquent, tout ce qui convient à l'homme en tant qu'être raisonnable, quoique réglé par la raison naturelle — *naturalis ratio*, — ne fera point partie du droit naturel, car celui-ci, pris au sens le plus strict — *strictissimo modo*, — concerne simplement ce que dicte la raison naturelle touchant les actes communs à l'homme et aux autres animaux. Nous avons là la définition la plus rigoureuse du droit naturel et c'est celle du jurisconsulte romain Ulpien, que l'on trouve placée au commencement des *Digestes*: *Jus naturæ est quod natura omnia animalia docuit* ⁴.

Les préférences de saint Thomas, on le voit, vont à la conception du droit romain. Cette distinction, introduite à plusieurs reprises entre la nature générique et la nature spécifique, ainsi que la définition du droit naturel qu'il regarde comme la plus précise, le montrent clairement. Il ne faudrait pas conclure cependant que dans sa pensée les tendances communes aux hommes et aux animaux échappent pour autant à la maîtrise de la raison. Loin de là. Selon lui la forme est principe d'opération. C'est donc à la raison, forme de l'homme, qu'on devra demander la première norme de toute l'activité humaine ⁵. Par contre, le saint

⁴ In IV Sent., dist. 33, qu. 1, art. 1 ad 4. Le texte des *Sentences* attribue à saint Isidore la définition *Jus naturale est quod in Lege et Evangelio continetur*. En réalité, elle est de Gratien, car les *Etymologies* ne la mentionnent nulle part. Cette méprise s'explique par la coutume qu'on avait au moyen âge de citer les auteurs de mémoire.

⁵ In IV Sent., dist. 33, qu. 1, art. 1: *Lex ergo naturalis nihil aliud est quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi, sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et hujusmodi*. — Ibid., ad 4: *Illa quæ naturalis ratio dictat de his quæ sunt homini aliisque communia*.

docteur ne manifeste pas beaucoup d'enthousiasme pour la définition de Gratien, qu'il cite sans doute à cause de l'autorité du *Décret* à cette époque. Il dira même plus tard que les notions de droit naturel et de droit divin ne sont pas convertibles⁶. La définition de Cicéron qui accentue le caractère intrinséciste du droit naturel l'intéresse davantage; « mais par-dessus tout il affectionne celle du juriste Ulpianus⁷ ».

Le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque* (1266) accuse à peu près la même attitude. Expliquant la classification du droit qu'avait laissée Aristote au cinquième livre de l'*Ἠθικὰ Νικομάχεια* saint Thomas déclare avec celui-ci que le droit naturel — *justum naturale* — a partout la même force et la même valeur pour nous inciter au bien et nous détourner du mal, parce que la nature qui en est la source est la même en tout lieu. C'est pourquoi il n'est pas susceptible de varier d'un pays à l'autre comme le droit positif, qui dérive d'une convention civile. *Justum naturale est, quod habet ubique eandem potentiam et virtutem ad inducendum ad bonum et ad arcendum a malo. Quod quidem contingit eo quod natura, quæ est hujus justi causa, eadem est ubique apud omnes*⁸.

Mais, ajoute aussitôt l'Aquinate, on doit remarquer que le droit naturel est ce à quoi la nature nous incline. Or il y a dans l'homme une double nature: la nature animale qu'il partage avec les autres animaux et la nature raisonnable qui lui est propre. Et les juristes romains — *juristæ* — réservent le nom de *jus naturale* aux seules tendances communes à l'homme et aux bêtes, telles l'union des sexes et l'éducation de la progéniture⁹.

C'est donc que la conception romaine conserve toujours son prestige aux yeux du saint docteur, puisqu'il éprouve le besoin de la faire intervenir même en commentant Aristote.

Dans la *Somme théologique* où est censée se traduire son opinion personnelle, saint Thomas revient sur le problème du droit naturel à

⁶ *Sum. theol.*, I^a-II^æ, qu. 94, art. 4 ad 1: *Verbum illud (jus naturale est quod in Lege et in Evangelio continentur) non est sic intelligendum quasi omnia quæ in Lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam: sed quia ea quæ sunt de lege naturæ plenarie ibi traduntur.*

⁷ Dom LOTTIN, *Le Droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, p. 62.

⁸ *Comm. Ethic.*, V, 12, ed. Pirotta-Gillet, n° 1018, p. 340.

⁹ *Ibid.*, n° 1019.

deux endroits différents: aux traités *De Legibus* (I^a-II^a, qu. 90-97) et *De Justitia* (II^a-II^a, qu. 57).

Le lumineux traité *De Legibus* (1269-1270) rattache la loi naturelle à la fois à la loi en général — œuvre de raison, règle et mesure de nos actes ¹⁰, — dont elle est une espèce, et à la loi éternelle — principe suprême de l'ordre universel qui imprime une direction à tous les actes et à tous les mouvements ¹¹, — dont elle est une participation: *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura* ¹².

Comme on le constate la doctrine ne change guère; la *Somme théologique* fait écho au *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard. La loi naturelle, fondement du droit naturel, demeure œuvre de raison. La loi est essentiellement une sorte de règle ou de mesure d'action. Or ce qui règle et mesure l'agir humain ne peut être que la raison, principe premier de nos actes délibérés, car il y a en tout être un attrait naturel à agir conformément à sa forme propre. *Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam: sicut ignis ad calefaciendum* ¹³. Et puisque l'âme raisonnable est la forme propre de l'homme, il y aura en celui-ci une inclination naturelle à se comporter selon la raison. *Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem* ¹⁴. C'est dire que dans l'idée de l'Aquinatense ainsi que dans celle de son précepteur, saint Albert le Grand, les tendances animales de l'être humain tombent, tout comme ses tendances rationnelles, sous la juridiction de la raison.

Mais quel est le contenu de cette loi naturelle? Renferme-t-elle plusieurs préceptes ou n'en comprend-elle qu'un seul? Il suffira pour le savoir d'établir un rapprochement entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique, entre la raison spéculative et la raison pratique. Toutes deux, en effet, procèdent discursivement: elles partent des principes pour aboutir aux conclusions. Et étant donné que toute loi est une ordonnance de la raison pratique, on peut dire que les préceptes de la loi naturelle sont par

¹⁰ *Sum. theol.*, I^a-II^a, qu. 90, art. 4; qu. 90, art. 1: *Lex quædam regula est et mensura actuum.*

¹¹ *Op. cit.*, I^a-II^a, qu. 93, art. 1: *Lex æterna nihil aliud est quam ratio divini sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*

¹² *Op. cit.*, I^a-II^a, qu. 91, art. 2.

¹³ *Op. cit.*, I^a-II^a, qu. 90, art. 1; qu. 94, art. 3.

¹⁴ *Op. cit.*, I^a-II^a, qu. 94, art. 3.

rapport à cette raison pratique ce que sont les principes premiers de la démonstration par rapport à la raison spéculative. Ils jouent vis-à-vis de l'action le rôle des premiers principes vis-à-vis de la science. Et de même que l'être est le premier connu dans l'ordre de la connaissance, le bien est la première notion saisie dans le domaine de l'agir. *Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni* ¹⁵. Aussi le premier principe de la raison pratique ou le premier précepte de la loi naturelle sera-t-il fondé sur la notion de bien, à savoir qu'il faut faire et rechercher le bien et éviter le mal: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* ¹⁶.

De là découlent les autres préceptes de la loi naturelle, et, comme celle-ci se définit ce vers quoi nous sommes inclinés par nature, c'est d'après la hiérarchie de nos inclinations naturelles que devra s'opérer leur déduction ou mieux leur gradation. De fait, on trouve chez l'homme trois sortes de tendances naturelles: la première, commune à tout être, est la tendance à la conservation de son existence; la deuxième, commune à tous les animaux, est l'instinct de la procréation et de l'éducation des enfants; enfin la dernière, propre aux êtres raisonnables, est le désir de connaître la vérité et le besoin de vivre en société ¹⁷. Ce sont là autant de choses que la personne humaine conçoit comme des biens et auxquelles en conséquence elle tend par nature. Bref, la loi naturelle contient tout ce à quoi l'homme est enclin, que cela vienne de sa nature d'être vivant, d'être sensitif ou d'être raisonnable.

Quant à la question d'unité et de multiplicité, on doit dire que la loi naturelle est une, parce que la raison naturelle qui en est la source est une, et parce que tous ses préceptes s'unifient dans un même principe fondamental: on doit faire le bien et éviter le mal. Cependant, tout une qu'elle soit, considérée matériellement, c'est-à-dire selon les diverses tendances qu'elle est appelée à régir, elle est bel et bien multiple et se décompose en autant de préceptes distincts.

¹⁵ *Op. cit.*, I^a-II^æ, qu. 94, art. 2.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

Le traité *De Justitia* (1271-1272) apporte une définition formelle. C'est au droit naturel en tant que tel qu'il s'attache et non plus seulement à son fondement, la loi naturelle.

Le droit, on l'a vu, est un dû à autrui selon un rapport d'égalité. Or, si l'on considère son élément spécifique, c'est-à-dire l'égalité, on s'aperçoit que certaines choses ou certains actes sont justes en soi et s'ajustent conséquemment à autrui par leur nature même. Nous avons alors le droit naturel. D'autres, au contraire, quoique n'offrant pas de répugnance à la justice naturelle, ne nous apparaissent pas bons ou justes en soi, ne disent de leur nature aucune relation à autrui et ne deviennent donc susceptibles d'ajustement que par une entente ou par une convention, soit privée, soit publique. Dans ce dernier cas, il s'agit de droit positif¹⁸. En d'autres termes, l'ajustement du droit naturel provient de la seule nature des êtres, tandis que celui du droit positif dépend d'une détermination spéciale de la volonté humaine individuelle ou collective — *positivum quod ex voluntate humana procedit*.

Saint Thomas cependant se réfère de nouveau aux juristes romains dès l'article suivant, afin de distinguer le *jus gentium* et le *jus naturale* à la façon d'Isidore de Séville¹⁹. C'est un retour au sens le plus strict du droit naturel, tel que l'avait compris Ulpien: *Jus naturæ est quod natura omnia animalia docuit*. Le saint docteur, en effet, reprend ses considérations sur la nature générique, dans laquelle l'homme et l'animal se rencontrent, et la nature spécifique, privilège exclusif de l'être humain. « Ainsi que nous l'avons établi, écrit-il, le droit naturel, c'est ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui. Mais cela peut se faire de deux manières: soit qu'on envisage la chose ou l'acte absolument et en soi, par exemple, un mari qui, comme tel, s'adapte à une femme pour en

¹⁸ *Sum. theol.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 2: *Jus, sive justum, est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adæquatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei: puta cum aliquis tantum dat ut tantumdem recipiat. Et hoc vocatur jus naturale. — Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex conducto, sive ex communi placito: quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum conductum: sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex condito publico: puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et ejus personam gerit. Et hoc dicitur jus positivum. Cf. etiam ad 2 et ad 3.*

¹⁹ *Sum. theol.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 3. Quant à la notion de *jus gentium*, nous y reviendrons plus loin.

avoir des enfants, ou un père à son fils pour le nourrir; soit qu'on la considère non plus absolument, mais relativement à ses conséquences, par exemple, la propriété privée . . . Cependant, le fait d'envisager une chose ou un acte absolument ne convient pas seulement à l'homme, mais encore aux animaux; c'est pourquoi nous partageons avec eux la première espèce de droit naturel. Au contraire, le fait de considérer une chose en la comparant à ses conséquences n'appartient qu'à la raison. De là vient que ce que la raison dicte à l'homme lui est naturel au titre d'être raisonnable ²⁰ . . . »

Saint Thomas — telle est l'idée générale qui se dégage de notre brève analyse — ne répudie donc pas le *jus naturale* des Romains, entendu comme droit commun à l'homme et à l'animal. À l'encontre d'Albert le Grand qui l'avait catégoriquement écarté, le Docteur angélique l'accepte sans hésitation et même avec une grande sympathie, mais il a soin de préciser que toutes les inclinations humaines, qu'elles soient rationnelles ou irrationnelles, sont soumises à l'empire de la raison, élément formel de notre nature, et que les tendances qui procèdent de notre nature propre sont tout aussi naturelles que celles qui ressortissent à notre nature générique ²¹. Voilà une conclusion dont il faudra tenir compte lorsque nous traiterons du *jus gentium*.

§ 2. Ses propriétés.

Le droit naturel doit participer aux propriétés de la nature dont il découle. Or la nature des choses n'est-elle pas la même partout et toujours, l'essence des êtres n'est-elle pas immuable? Le droit naturel sera donc, comme son principe, universel et immuable.

Universalité du droit naturel.

Déjà, presque tous les prédécesseurs de saint Thomas avaient souligné le caractère d'universalité du droit naturel. *Jus naturale est commune omnium nationum*, avait dit Gratien à la suite d'Isidore de Séville. Et Aristote avait écrit avant eux, dans l'*Éthique à Nicomaque*, que la

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Sum. theol.*, I^e-II^{ae}, qu. 94, art. 4 ad 3: *Sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.*

nature est la même partout²². Le maître se devait alors d'élucider ce point en y apportant quelques précisions. Aussi l'aborde-t-il dès son *Commentaire sur les Sentences*. Si l'on regarde, écrit-il, ce qui se passe dans le monde de la nature — *in rebus naturalibus*, — on observe que certains événements apparaissent infailliblement parce qu'il est de leur nature de se produire sans rencontrer d'obstacle: c'est le cas des mouvements sidéraux. D'autres, par ailleurs, arrivent souvent — *frequenter*, — mais restent sujets à des exceptions, et peuvent quelquefois — *in paucioribus* — ne pas avoir lieu par suite des circonstances antagonistes. Ce qui ne les empêche pourtant pas de se réaliser dans la plupart des cas. Tel est le retour périodique des pluies et des rosées. Et comme toute variation se réduit à un fondement invariable, les événements de la seconde catégorie se ramènent à ceux du premier groupe, raison d'être de leur plus ou moins grande fréquence. La régularité absolue des mouvements sidéraux explique le retour plus ou moins constant des pluies et des rosées²³.

Or, continue le saint docteur, la même doctrine s'applique aux lois qui dirigent le mouvement des actes humains. Certaines lois, en effet, innées en nous, commandent tous nos actes et ont une portée absolument universelle. « Règle première et norme suprême de toutes nos actions, elles ne se trouvent jamais en défaut: telle cette loi qu'il faut en tous ses actes agir selon la saine raison²⁴. » Ces lois constituent le droit naturel. D'autres, au contraire, demandent de soi à être respectées, mais il arrive parfois que des circonstances accidentelles viennent s'opposer à leur observance. Ainsi la loi qui prescrit de rendre les dépôts à ceux qui nous les ont confiés ne doit pas être suivie si un fou furieux réclame l'arme qu'il a confiée. Cette seconde espèce de lois ressemble aux mouvements de la nature dont l'exécution arrive la plupart du temps; c'est pourquoi elle se rattache directement et immédiatement au droit naturel. Quant aux exceptions, elles se comprennent facilement: les réalités morales, matière de la loi et du droit, ne sont ni uniformes ni stables — *ad materiam difformem et mutabilem*²⁵. *Materia moralis variari oportet secundum*

²² ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, V, 10.

²³ *In III Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 3; voir aussi le commentaire de Dom LOTTIN, *Le Droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses Prédécesseurs*, p. 83.

²⁴ Dom LOTTIN, *ibid.*

²⁵ *In III Sent.*, dist. 37, qu. 1, art. 3 et art. 4 ad 2.

*diversas conditiones personarum et temporum, et aliarum circumstantiarum*²⁶.

Le *Somme théologique* donne une solution à peu près identique à celle du *Commentaire des Sentences*.

La loi naturelle est-elle universelle, est-elle unique pour tous les hommes — *utrum lex naturæ sit una apud omnes*, — se demande saint Thomas? Ici la question se dédouble. Il peut s'agir des préceptes eux-mêmes, et alors valent-ils dans tous les cas? Il peut s'agir encore de la connaissance de ces préceptes, et ces préceptes sont-ils universellement connus? Pour les principes généraux et fondamentaux, comme « il faut agir selon la saine raison », « il faut faire le bien et éviter le mal », il n'y a pas de difficulté: nul ne les ignore et personne ne récusé leur rectitude objective. *Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur*. Pourtant il n'en va plus de même pour les principes dérivés ou les conclusions particulières. La plupart des hommes — *ut in pluribus* — les connaissent et admettent leur valeur universelle, mais les exceptions restent possibles en quelques cas — *ut in paucioribus*. Pas plus que la raison spéculative, la raison pratique n'est infallible; l'erreur peut toujours se glisser au sein de son raisonnement. Les passions, les préjugés, l'intérêt, les mauvaises dispositions de la nature lui cachent très souvent la vérité. N'est-ce pas Jules César qui rapporte que les anciens Germains ne voyaient aucune injustice dans le brigandage, néanmoins expressément contraire à la loi naturelle?

D'un autre côté, la raison pratique ne s'occupe pas, comme la raison spéculative, de vérités nécessaires et absolues où une déduction rigoureuse permet aux conclusions de jouir de la même nécessité que les prémisses; elle porte plutôt sur des réalités contingentes et « remue le terrain essentiellement meuble des actions humaines ». C'est pourquoi les exceptions deviennent plus nombreuses, et les conclusions moins universelles à mesure qu'on s'éloigne des axiomes primordiaux pour aborder les applications particulières. La science morale doit se plier aux exigences d'une matière variable et changeante et adapter ses règles aux divers cas individuels ou concrets. Ainsi, poursuit saint Thomas, la vérité ou la rectitude n'est pas la même pour tous quand on arrive aux conclusions

²⁶ *In IV Sent.*, dist., 33, qu. 1, art. 2.

particulières de la raison pratique. Du principe universellement admis qu'il faut agir selon la raison découle la conclusion qu'il faut rendre les dépôts. Ce qui est vrai dans la plupart des cas: *et hoc quidem ut in pluribus verum est*. Mais il peut se faire qu'en certaines circonstances il soit dangereux et déraisonnable de restituer un dépôt. La raison et la justice enjoignent en effet au dépositaire de ne pas remettre les armes qui lui ont été confiées par un ennemi de la patrie. Et plus les cas individuels se multiplient, plus on trouve d'objections: l'universalité de la règle générale est inversement proportionnée au nombre des conditions et des circonstances spéciales où se déroule l'agir humain ²⁷.

Immutabilité du droit naturel.

La question de l'immutabilité du droit naturel touche de près celle de son universalité. Aussi l'une et l'autre s'éclairent-elles des mêmes principes chez saint Thomas d'Aquin. Dans le *Commentaire des Sentences*, c'est à propos de la polygamie qu'il parle de cette propriété. Comment se fait-il que la polygamie, contraire au droit naturel, ait été pratiquée par les patriarches sous l'Ancienne Loi? Le saint docteur remarque d'abord que le fait pour un mari d'avoir plusieurs épouses va simplement à l'encontre des préceptes dérivés et non pas des préceptes premiers de la loi naturelle. En d'autres termes, la polygamie, tout en contrecarrant la fin secondaire du mariage — assistance mutuelle et sanctification des époux, — respecte sa finalité primaire: la procréation et l'éducation des enfants ²⁸. Mais, ajoute-t-il aussitôt, ces préceptes seconds, conclusions des principes fondamentaux de la loi naturelle, sont exposés au changement, car la matière morale ou les actes humains peuvent toujours varier avec les diverses circonstances de personnes, de temps et de lieux. De soi — *quantum est de se*, — le droit naturel a toujours et partout la même vertu. Cependant il lui arrive de se modifier sous la poussée des causes accidentelles. Ne discerne-t-on pas d'ailleurs le même phénomène dans l'ordre physique? De sa nature, la main droite est plus vigoureuse et plus agile que la main gauche, et pourtant il se trouve des ambidextres parce que notre nature est mobile ²⁹. C'est ainsi qu'autre-

²⁷ *Sum. theol.*, Ia-II^a, qu. 94, art. 4.

²⁸ *In IV Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 1 et 2.

²⁹ *In IV Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 2 corp. et ad 1.

fois la polygamie a été permise par suite d'une conjoncture spéciale: « pour combattre l'idolâtrie, il importait de repeupler la terre d'une race de croyants; la polygamie devenait œuvre pie pour les patriarches ³⁰ ».

Au fond, la *Somme théologique* développe une idée identique en deux articles différents: la loi naturelle peut-elle subir des modifications — *utrum lex naturæ mutari possit*, — peut-elle être effacée du cœur de l'homme — *utrum lex naturæ possit a corde hominis aboleri* ³¹?

Saint Thomas s'abrite derrière l'autorité de Gratien — *nec variatur tempore, sed immutabile permanet* — et de saint Augustin — *lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas*. La loi naturelle, écrit-il, pourrait varier de deux façons: par addition et par soustraction. Le premier mode ne répugne nullement puisque cette loi, générale et abstraite, a besoin d'être parfois déterminée ou complétée. C'est ce qui a donné lieu aux lois positives humaines et divines dont la mission est de préciser les données du droit naturel en vue du bien de l'homme, sans toutefois les modifier essentiellement.

La soustraction, il est vrai, pose un tout autre problème. Se pourrait-il que ce qui était naturel cesse de l'être? Pour y répondre, le saint docteur reprend sa distinction entre les principes fondamentaux et les principes dérivés de la loi naturelle. Quant aux premiers principes communs, dit-il, la loi naturelle est absolument immuable; mais quant aux préceptes seconds, conclusions propres et prochaines — *proprias conclusiones propinquas* — des premiers principes, elle est sujette au changement en certaines occasions exceptionnelles seulement et demeure invariable dans la majorité des cas — *ut in pluribus*. Les quelques exceptions possibles sont toujours accidentelles et dues pour la plupart aux vices de notre nature déchue. La nature humaine, écrira plus tard saint Thomas dans la *Secunda secundæ*, n'est pas immuable, mais soumise au changement et aux déféctuosités. C'est pourquoi ce qui est naturel à l'homme peut parfois se trouver en défaut. Et pour illustrer sa théorie, il cite encore une fois l'exemple classique des dépôts. Si la nature humaine était toujours droite et vertueuse, cette règle ne souffrirait aucune restriction. Ce n'est que par suite des tares de la volonté ou des inten-

³⁰ *Ibid.*, et Dom LOTTIN, *op. cit.*, p. 85.

³¹ *Sum theol.*, I^a-II^a, qu. 94, art. 5 et 6.

tions perverses de l'intelligence que l'on est exempté de remettre un dépôt à la personne qui nous l'a confié ³².

Cette distinction vaut également pour la pérennité du droit naturel. Les principes généraux, connus de tous, resteront éternellement gravés dans le cœur des hommes, encore qu'ils soient au concret susceptibles d'être éclipsés par les passions, tandis que les préceptes secondaires, déductions immédiates de ces principes universels, pourront en être extirpés, en raison soit d'une propagande perverse, soit d'habitudes iniques ou de la dépravation des mœurs. L'apôtre saint Paul ³³ n'affirme-t-il pas que certaines gens ne considèrent pas le brigandage ou les vices contre nature comme des péchés ³⁴?

Il va donc de soi qu'en ce qui concerne les propriétés du *jus naturale* ou de la *lex naturalis*, saint Thomas se rallie aux opinions antérieures, mais il a soin, disons-le à son honneur et à sa décharge, d'apporter des précisions et des nuances fort opportunes. Pour lui, le droit naturel est formellement universel et immuable — *jus naturale semper et ubique, quantum est de se, habet eandem potentiam*, — il est accidentellement méconnu ou variable — *sed per accidens, propter aliquod impedimentum, quandoque et alicubi potest variari*. Et encore cette universalité et cette immutabilité foncières admettent-elles divers degrés, parce que le milieu même où évolue le droit naturel et la matière qu'il doit informer ne sont que des réalités contingentes et instables — les actes humains, — appelées à un perpétuel renouvellement dans chaque cas particulier.

(à suivre)

Laurent CLÉMENT.

³² *Sum. theol.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 2 ad 1.

³³ *Ad Rom.*, I, 24-32.

³⁴ *Sum. theol.*, I^a-II^æ, qu. 94, art. 6.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

E. KALT. — *Biblisches Reallexikon*. 2 vol. Deuxième édition. Paderborn, F. Schöningh, 1938.

Au début de la deuxième édition, le Dr. E. Kalt rappelle quelle a été son intention en publiant ce lexique: répondre à un besoin pressant du clergé trop occupé pour se permettre des recherches scientifiques complètes, en lui fournissant une orientation rapide et sûre concernant toutes les questions d'Écriture sainte.

Qu'en l'espace de cinq années la première édition ait été épuisée et que la seconde ait été demandée, cela prouve que l'ouvrage avait son utilité et sa valeur.

Cependant on n'y découvrira pas les dissertations savantes que nous sommes habitués à rencontrer dans nos dictionnaires français. On trouvera brièvement indiqués les résultats des travaux les plus récents et les sources principales. Le lexique ne veut donc être qu'un guide élémentaire.

L'intention mentionnée fera comprendre aussi pourquoi la théologie biblique est si développée, tandis que les autres branches du savoir biblique sont réduites au strict nécessaire d'une orientation (archéologie, géographie, topographie). Certes, le clergé occupé au saint ministère sera reconnaissant à l'auteur de l'organisation technique des articles, des citations bibliques, etc.; le tout est disposé pour la plus grande commodité de ceux qui fréquentent l'ouvrage. Qu'on consulte, par exemple, les articles sur la science divine, la prédestination, la Providence, etc.

D'autre part, on reconnaîtra volontiers la valeur scientifique des deux volumes. La concision même que E. K. s'est imposée ne lui permet pas de nuancer toutes ses opinions en matière archéologique, géographique et topographique (cf. *Hai*, dont l'identification avec Et-Tell n'est pas acceptée par tout le monde, et pour cause); mais, en général, pour les questions plus importantes, l'auteur s'est appliqué à établir son opinion sur des arguments suffisamment ébauchés pour en permettre un examen sérieux (cf. *Hebräer-Habiri*; la situation de la Pentapole, à chercher à l'article *Sodoma*, etc.).

Somme toute, on peut dire de ce lexique qu'il offre les premiers éléments des recherches scientifiques et les indications les plus précieuses, faciles à repérer, sur tout le trésor théologique contenu dans l'Écriture sainte. Souhaitons à la seconde édition le succès obtenu par la première.

A. S.

* * *

FRANCISCUS ZORELL, S. J. — *Psalterium ex Hebræo Latinum*. Editio altera revisa. Romæ, Pontificium Institutum Biblicum, 1939. In-12, XXXII-434 paginæ.

Une contribution fort appréciable au travail poursuivi un peu partout et qui

pourra bien aboutir (il est permis de le souhaiter) à une nouvelle version latine officielle du Psautier. La première édition de l'ouvrage a paru en 1928. La modification qui dès l'abord saute aux yeux est celle du format: l'auteur l'a choisi plus petit, et partant plus commode. Ce n'est pourtant pas l'unique ni le principal changement. Dans ses *prolegomena*, le P. Z., comme cela s'imposait, a mis à jour la bibliographie relative aux psaumes. Il a ajouté un *conspectus psalterii* fort ingénieux et aussi simple que le comporte la matière, qui permet de prendre connaissance dans une vue d'ensemble des diverses indications touchant la nature et l'auteur de chacun des psaumes. Dans cette même introduction, il a conservé son explication *De carminum hebraicorum forma*, mais n'a pas jugé bon, avec raison, d'indiquer en marge de chaque psaume le nombre et le rythme qu'il croit reconnaître à ses *stiques*, comme il l'avait fait antérieurement; il se contente de le rappeler en bref à la fin de l'*argumentum* placé en tête de chacun. Dans le texte lui-même, nulles modifications bien saillantes. Un peu partout cependant on rencontre des précisions, des additions, des corrections qui témoignent d'un labeur constant, consciencieux et, il va sans dire, compétent. On n'est donc pas en présence d'une simple réimpression. C'est dire le mérite du présent ouvrage quand on se sera rappelé la valeur si universellement appréciée de sa première édition.

S. D.

* * *

LOUIS CHAUSSEGROS DE LÉRY, S. J. — *Le Privilège de la Foi*. Montréal, 4260, rue de Bordeaux, 1938. In-8, XIV-171 pages.

Dans l'intéressante collection (*Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis*) publiée par les Pères Jésuites de Montréal, ce troisième fascicule, dû à la plume du P. de Léry, est une contribution théologico-canonique qui mérite plus que d'être signalée. Sans prétendre offrir « une œuvre originale » (préface), l'auteur nous donne un excellent traité, en français, sur le privilège paulinien et les questions connexes. Il développe longuement, selon le procédé traditionnel, la nature de ce privilège et les conditions qui en autorisent l'usage. Il met en relief le pouvoir dit apostolique ou le pouvoir, exercé par le souverain pontife, « de dissoudre tout mariage autre que celui qui aura été consommé par deux époux certainement baptisés ». C'est un cas pratique dans un pays à population mixte, comme le nôtre, où ce principe deviendra d'application de plus en plus fréquente. Un dernier chapitre enfin tente, dans un essai d'analyse et de synthèse, de préciser les notions suivantes: privilège de la foi, privilège paulinien, privilège apostolique.

L'ouvrage est bien divisé, la pensée, généralement claire et limpide, la doctrine, appuyée sur les meilleures sources. L'auteur ne s'est pas borné à répéter sans contrôle, en se réclamant de l'autorité des docteurs, les conclusions qu'on trouve dans les manuels de théologie morale ou les commentaires du *Codex Juris Canonici*, mais il a voulu colliger les documents authentiques, surtout ceux émanés du Saint-Office et de la S. C. de la Propagande. Ses positions se trouvent ainsi solidement établies.

On nous permettra de faire remarquer, dans la question du privilège de la foi, une imprécision de termes qui ressemble singulièrement à un parallogisme. Au début (p. 1), on définit le privilège de la foi « le droit de choisir, *en cas de doute*, la solution probable, concernant le mariage, qui favorise l'acquisition ou la conservation de la foi ». L'alinéa suivant continue ainsi: « Ce privilège ... comporte l'exercice d'un double pouvoir: le privilège paulinien proprement dit et le privilège que nous

appellerons apostolique. » Le privilège paulinien n'est pas seulement le droit de choisir, en cas de doute, la solution favorable à la foi, puisqu'il est d'application habituelle dans des cas où il n'existe aucun doute. Nous pensons que le second alinéa de l'auteur prend l'expression privilège de la foi dans un sens différent, c'est-à-dire dans le sens plus large dont il est parlé à la page trois, savoir « le droit de choisir la solution qui favorise l'acquisition ou la pratique de la foi ».

L'ouvrage du P. de Léry est un livre qu'on ne saurait négliger dans l'étude d'un problème qui se pose plus souvent qu'on ne croit communément. A. C.

* * *

PETRUS LUMBRERAS, O. P. — *Praelectiones Scholasticæ in Secundam Partem D. Thomæ*. X. *De Justitia* (2^a-2^m, 57-122). XI. *De Fortitudine et Temperantia* (2^a-2^m, 123-170). Romæ, Pont. Instit. Internat. « Angelicum », 1938, 1939. In-8, XVI-456 et XII-224 paginæ.

Le R. P. Lumbreras, avantageusement connu dans les milieux scolastiques, continue avec non moins de succès que de persévérance la publication de ses commentaires sur la *Somme théologique*. Les tomes X et XI des *Praelectiones Scholasticæ* constituent, à la vérité, une heureuse contribution à l'œuvre d'expansion de la doctrine thomiste.

Il faut d'abord féliciter l'auteur d'avoir pris position en compagnie des meilleurs thomistes contemporains en rejetant la méthode apparemment plus pratique selon laquelle la théologie morale devient un ensemble de règles propres à indiquer ce qui est permis ou défendu. Pour lui, au contraire, la seule vraie méthode consiste à exposer d'abord les principes directeurs de chaque question, afin d'en tirer les applications appropriées à la vie chrétienne; elle veut faire œuvre de construction positive et vise à une formation vraiment doctrinale. A cet effet, le P. L. ne pouvait mieux faire que de commenter sobrement le texte même de S. Thomas, en le suivant question par question et article par article. Ce procédé, particulièrement bien appliqué dans les présents volumes, a le double avantage de fournir un exposé très fidèle, systématique et profond, tout en faisant pénétrer dans l'esprit de l'étudiant la substance de la doctrine thomiste.

Qu'on ne s'attende pas toutefois à ne trouver dans ces traités qu'un simple résumé du contenu de la *Somme*; au contraire, on y découvre une doctrine assimilée et présentée sous une forme organique et parfaitement claire: tout y a été mûri avant d'être formulé; aussi ces pages manifestent-elles chez leur auteur une véritable personnalité. De plus, le commentaire sur les trois vertus cardinales de justice, de force et de tempérance, s'il ne contient pas tous les détails ni même les subtilités auxquels nous ont accoutumés bon nombre de manuels scolastiques, offre d'autre part de multiples occasions de prendre contact avec les meilleurs auteurs modernes et contemporains. En outre, on y trouve la clef de beaucoup de problèmes ordinairement rangés sous la rubrique de *præceptis decalogi* et accompagnés de solutions peu satisfaisantes: résultat positif, dû en grande partie au fait d'avoir replacé ces divers problèmes dans les cadres de la synthèse théologique et donné aux vertus accessoires l'importance qui leur revient.

Des qualités telles que la clarté des divisions, la pénétration de l'exposé, non moins que l'élégance du style, font de ces commentaires d'excellents instruments de

travail. Pour les professeurs, et aussi pour les élèves désireux d'étudier plus à fond la pensée de S. Thomas, ces deux tomes paraissent indispensables.

F. A.

* * *

I.-M. VOSTÉ, O. P. — *Commentarius in Summam Theologicam S. Thomæ. De Mysteriorum Vitæ Christi (III, Q. XXVII-LIX)*. Editio altera. Romæ, Pont. Inst. Intern. « Angelicum », 1940. In-8, VI-554 paginæ.

Le R. P. V. livre au grand public son commentaire sur la partie de la *Somme théologique* qui traite des mystères de la vie du Christ, commentaire édité une première fois pour l'usage privé des étudiants de l'« Angelicum ». Il faut le remercier de cette initiative.

Il est à regretter, en effet, que cette partie de la *Somme* soit la moins connue et la moins étudiée: *nonnisi raros obtinuit expositores*, dit l'A., avec raison. *Solebant hæc (i. e. mysteria vitæ Christi) magistri in lectione theologiæ dogmaticæ omittere, et remittere ad alios, qui neque ipsi illa tangebant utpote ad Summam theologiæ pertinentia . . .* C'est bien dommage, surtout pour la formation des clercs, qui par cette étude approfondie enrichiraient incomparablement leur esprit pour l'oraison, dont l'objet principal, au dire des saints, doit être le Verbe incarné et les mystères de sa vie, et pour la prédication, dont l'unique fin, selon l'enseignement de l'Apôtre, est de « faire connaître Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié ».

Le présent volume n'est donc pas, contrairement à ce que pourrait supposer celui qui ne connaît l'A. que par ses travaux d'Écriture sainte, un ouvrage d'exégèse ou de théologie biblique. C'est bien un commentaire de saint Thomas. Cependant, si l'on considère le caractère propre de cette partie de la *Somme*, la plus positive de toutes, où le grand docteur analyse un à un et étudie systématiquement les mystères de la vie du Christ tels que rapportés dans les Évangiles, on comprendra le grand avantage de trouver ici un commentaire rédigé par un théologien qui est à la fois un maître en exégèse.

On observera toutefois que la méthode de simple commentaire à laquelle s'astreint le R. P. l'oblige à laisser de côté certains développements absolument nécessaires pour la formation théologique des étudiants. C'est ainsi, par exemple, qu'au sujet de l'Immaculée Conception, l'A. se limite à expliquer la pensée de saint Thomas sur ce point, omettant de traiter la question au complet: ses fondements scripturaires et traditionnels, l'histoire du dogme étudié, sa définition, ses convenances, etc. Ce qui d'ailleurs aurait aussi servi à étayer le jugement de valeur porté sur la position du Docteur commun.

En plus de la christologie, on trouvera dans l'ouvrage du P. V. la doctrine de saint Thomas sur des sujets de la plus haute importance, telle sa mariologie presque complète, contenue dans les Q. XXVII-XXX et *passim* (on nous permettra de souhaiter que le R. P. présente, un jour, une monographie scripturistico-théologique sur la Sainte Vierge, qui recueillerait en un même ouvrage toutes les questions relatives à ce très beau sujet); on trouve aussi la forte étude du Docteur angélique sur les miracles du Christ et sa résurrection, si nécessaire à l'apologétique, etc.

Le livre du P. V. rendra donc de réels services. Nous souhaitons qu'il se répande largement pour aider professeurs et élèves à mieux connaître et aimer le Sauveur et celui qui en a si bien parlé, saint Thomas.

M. G.

* * *

AERTNYS-DAMEN. — *Theologia Moralis secundum Doctrinam S. Alphonsi de Liguorio, Doct. Ecclesiæ*. Editio decima tertia (quinta post Codicem Juris Canonici). Taurini, Romæ, Domus editorialis Marietti, 1939. In-8, XXXII-808 et 821 paginæ.

Cette nouvelle édition de l'ouvrage si justement estimé du R. P. J. Aertnys, C. SS. R., est présentée, ainsi que la plupart des précédentes, par le R. P. C.-A. Damen, C. SS. R., professeur de théologie morale au Collège pontifical de la Propagande. De nombreuses additions viennent heureusement compléter ce manuel déjà si pratique: une abondante bibliographie est insérée au début du premier volume (p. XX-XXXII); le traité de la fin ultime, jusqu'ici inexistant dans la plupart des manuels de théologie morale, est remis en honneur dans le livre premier (p. 1-22); les devoirs des évêques sont exposés dans le traité des obligations des clercs (p. 725-740).

Parmi les additions de moindre importance nous n'en signalerons que quelques-unes: dans le traité de la loi, une scolie sur les lois que les fidèles de l'Église orientale sont tenus d'observer (p. 128); dans celui des vertus en général, la définition de la justice sociale (p. 218); dans le traité de la foi, un résumé des décisions récentes du Saint-Siège réglementant la participation à certains rites japonais et chinois (p. 237-238); dans l'étude des contrats, une assez longue dissertation sur l'acquittement des obligations, dans le cas où la monnaie subit un changement de valeur dans l'intervalle écoulé entre le contrat et son exécution (p. 575-577).

L.-L. L.

* * *

FRANCISCUS ROBERTI. — *Respectus sociales in Codice Juris Canonici*. Editio altera. Romæ, Apollinaris. In-8, 55 paginæ.

Ce bref opuscule expose, en un vaste tableau schématique où rien n'est oublié, l'organisation sociale de l'Église telle qu'elle nous est révélée dans le *Codex Juris Canonici*. Tous les canons ou peu s'en faut sont groupés sous des rubriques capitales de manière à mettre en relief les principes sociaux qui ont guidé les codificateurs et inspiré le législateur. Pour qui voudrait remplir les cadres, il y a là un plan extrêmement riche en suggestions.

A. C.

* * *

FRANCISCUS XAV. CALCAGNO, S. J. — *Philosophia Scholastica secundum «rationem, doctrinam et principia» S. Thomæ Aquinatis ad usum Seminariorum*. Vol. I. *Introductio generalis ad Philosophiam Scholasticam, Dialectica, Critica, Ontologia, Cosmologia*. Vol. II. *Psychologia, Theologia naturalis*. Vol. III. *Ethica*. Neapoli, M. d'Auria. In-8, VIII-467, 570 et 367 paginæ.

Si l'on excepte les thèses sur le suppôt, la science et le concours divins, l'A. s'en tient à la doctrine et aux principes de S. Thomas. Quant à la méthode adoptée, nous ne pensons pas qu'elle réponde à l'esprit du Docteur angélique. Et nous sommes surpris qu'on la croit même traditionnelle, alors qu'ayant acquis sa formule définitive surtout avec Wolf au XVIII^e siècle, elle est bien plutôt le fruit de l'idéalisme. Est-ce là se conformer au réalisme de l'Aquinate?

Quoi qu'il en soit de l'enchaînement des traités, ce manuel demeure, croyons-nous, une bonne contribution à la philosophie scolastique. Nous remarquons, avec plaisir, en psychologie, des développements substantiels sur les habitus. De même, le troisième volume, consacré à l'éthique, nous paraît recommandable, tant par le nombre des problèmes que par la façon dont ils sont exposés.

La toilette typographique de l'ouvrage est parfaite.

J.-M. B.

* * *

FRANCISCUS ERDEY. — *Synopsis Philosophiæ Scholasticæ*. VI. *Critica seu Philosophia Cognitionis certæ*. Taurini, Ex. Off. Libraria Marietti. VII. *Ethica seu Philosophia Moralis*. Budapest, R. Gergely. In-14, 352 et 321 paginæ.

Dans les cinq parties que comporte la critique de cette *Synopsis*, on considère l'évolution historique de la critériologie et sa valeur scientifique, la nature de la certitude et le problème critique de son existence, enfin les critères de la certitude. Comme de juste, l'A. s'étend plus longuement sur cette partie, où il étudie successivement les critères subjectifs et objectifs.

F. E. opte pour la priorité du principe de contradiction (p. 302). Dans l'ensemble, il s'en tient aux grandes thèses traditionnelles. Cependant l'exposé de sa pensée sur l'objet formel de la critériologie ne nous paraît pas pécher par excès de clarté.

L'éthique est ainsi divisée: *Ethica ut est scientia philosophica*. — *De principio constitutivo ordinis moralis*. — *De actibus humanis*. — *De moralitate actuum humanorum*. — *De principiis intrinsecis actuum humanorum*. — *De principiis extrinsecis actuum humanorum*.

C'est l'ordre exact. L'A. est très fidèle à l'Aquinat. Nous signalons, en particulier, de substantiels développements sur les divers actes qui intègrent l'opération humaine. Les systèmes idéalistes et rationalistes sont brièvement et solidement réfutés.

Les deux volumes, qui contiennent une bibliographie abondante, se présentent, à notre avis, en une disposition massive et peu dégagée.

J.-M. B.

* * *

MAXIMILIANUS RAST, s. j. — *Theologia naturalis ad usum scholarum*. Friburgi Brisgovix, Herder, 1939. In-12, XIV-245 paginæ.

La théodicée du R. P. Rast est la sixième partie d'un cours de philosophie scolastique, publié par des professeurs de la Compagnie. Un volume qui vient s'ajouter à la liste déjà longue des manuels. Sa tenue typographique est irréprochable. Les grandes divisions sont claires et précises. Plusieurs pages sont consacrées à la réfutation des arguments insuffisants relatifs à l'existence de Dieu. L'auteur soutient, entre autres opinions, la science moyenne.

J.-M. B.

* * *

YVES SIMON. — *Trois Leçons sur le Travail*. — Paris, Pierre Téqui, 1938. In-8, 73 pages.

Ces leçons s'intitulent *la définition du travail, Travail et richesse et la culture*

ouvrière. La première étudie les caractères métaphysiques du travail manuel, parallèlement à ceux de la contemplation; elle distingue aussi la conception éthico-sociale de l'activité laborieuse. La deuxième, après avoir marqué les relations entre la richesse et le travail, rappelle les principes de S. Thomas sur la propriété et la distribution, qu'elle applique à notre économie moderne. La dernière est une intéressante incursion dans les habitus de l'intellect pratique, particulièrement dans celui de l'art dont la culture ouvrière est un développement.

Les *Trois Leçons sur le Travail*, qui du reste se recommandent de l'autorité de leur auteur, constituent des études originales sur des notions plutôt rarement soumises à l'épreuve de la métaphysique. Le monde, toujours mené par les idées, ne peut que gagner à cette recherche des bases rationnelles du travail.

J.-M. B.

Ouvrages envoyés au bureau de la Revue

Abbé CHARLES SCHÆFER. — *Précis d'Introduction au Nouveau Testament*. Traduit par l'abbé Marcel Grandclaude. Mulhouse, Éditions Salvator, 1939. In-8, 255 pages.

M.-H. LAURENT, O. P. — *De Abbreviationibus et signis Scripturæ Gothicæ*. Romæ. Apud Institutum « Angelicum », 1939. In-16, VII-89 paginæ.

ARTHUR LANDGRAF. — *Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola Petri Abælardi: 2. In Epistolam ad Corinthios 1^{am} et 2^{am}, ad Galatas et ad Ephesios*. Indiana, Notre Dame, 1939. In-8, p. 223-446.

A. M. VAN DER MENSBRUGHE. — *Anakephalaiosis. La Récapitulation. Pro manuscripto*. Gand, Unaca; Bruxelles, Paris, Una catholica, 1936. In-12, 128 pages.

FRANCISCUS TER HAAR, C. SS. R. — *De Occasionariis et Recidivis juxta Doctrinam S. Alphonsi aliorumque probatorum Auctorum*. Editio altera in multis recognita et aucta. Taurini-Romæ, Domus Editorialis Marietti, 1939. In-8, XV-455 paginæ.

FRANCISCUS TER HAAR, C. SS. R. — *Casus Conscientiæ de præcipuis hujus ætatis Peccandi Occasionibus*. Editio altera recognita. Taurini-Romæ, 1939. In-8, VIII-184 et VII-201 paginæ.

Abbé C.-E. ROY. — *L'Organisation catéchétique*. Tournai, Casterman, 1938. In-8, 474 pages.

FRANCIS HERMANS. — *Propos d'ascèse*. Paris, Bloud et Gay, 1939. In-16, 185 pages.

Chanoine FRANCIS TROCHU. — *Les intuitions du Curé d'Ars*. Troisième série. Lyon, Paris, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1939. In-12, 332 pages.

Dom IDESBALD VAN HOUTRYVE, O. S. B. — *L'Esprit de Dom Marmion*. Paris, Tournai, Casterman; Louvain, Abbaye du Mont César, 1939. In-12, 80 pages.

LOUIS LAJOIE, C. J. M. — *Dieu et mon Âme. Entretiens intérieurs*. Paris, P. Téqui et Fils, Libraires-Éditeurs, 1939. In-12, XV-147 pages.

Mère MARY LOYOLA, I. B. V. M. — *Pour avoir Confiance*. Traduit et adapté de l'anglais d'après « Trust », par l'abbé L. Arendt. Tournai, Paris, Éditions Casterman, 1939. In-12, 228 pages.

Chanoine EUGÈNE MASURE. — *Comment prendre part au Sacrifice de la Messe*. Paris, Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1939. In-12, 48 pages.

R. P. QUILLARD, C. SS. R. — *Aux Jeunes. Beauté et Grandeur du Sacerdoce*. 3^e édition revue et augmentée. Mulhouse, Éditions Salvator, 1939. In-12, XXI-312 pages.

Chan. MICHEL PFLIEGLER. — *Le Bon Moment. Considérations sur les heures décisives pour la formation des jeunes gens*. Traduit par l'abbé René Guillaume. Mulhouse, Éditions Salvator, 1939. In-12, 95 pages.

IVO A. ZEIGER. — *Historia Iuris Canonici*. Volumen primum. *De Historia Fontium et Scientiæ Iuris Canonici*. Romæ, Apud Ædes Universitatis Gregorianæ, 1939. In-8, 123 paginæ.

Recension des revues

Angelicum.

Octobre 1939. — Cornelio FABRO, C. P. S.: *La percezione intelligibile dei singolari materiali*, p. 429-462. — P. A. WALZ, O. P.: *Chronotaxis vitæ et operum s. Thomæ de Aquino*, p. 463-473. — Paul BACH: *Kardinal Frühwirths Studien*, p. 474-507.

Janvier 1940. — A. H. MALTHA: *De divinarum relationum existentia, quidditate, distinctione*, p. 3-31. — H. BRAUN: *St. Thomas und der gestirnte Himmel*, p. 32-76. — B. H. BRINK: *A propos des soixante ans de la Commission Léonine*, p. 77-87. — P. A. WALZ: *La storiografia del Baronio e la storiografia di oggi*, p. 88-110.

Antonianum.

Janvier 1940. — P. Theodoricus VARGHA, O. F. M.: *Jeremiæ carmen de muliere repudiata* (3, 1-5), p. 3-12. — P. Damianus VAN DEN EYNDE, O. F. M.: *Eucharistia ex duabus rebus constans: S. Irénée, Adv. Hæreses, IV, 18, 5*, p. 13-28. — P. Gustavo CANTINI, O. F. M.: *S. Bonaventura da Bagnorea « magnus verbi Dei sator »*, p. 29-74. — P. Livarius OLIGER, O. F. M.: *De Epilogo partis primæ Tractatus de III Ordine S. Dominici, etc. (Responsio)*, p. 75-78.

Apollinaris.

Num. 3 1939. — AD ACTA AP. SEDIS ANNOTATIONES. — S. C. S. OFFICII: *Decretum quo aufertur prohibitio diarii l'Action française* (I. Graneris), p. 311-317. — S. C. DE PROPAGANDA FIDE: *Instructio circa prudentiorem de rebus missionibus tractandi rationem* (V. Bartocetti), p. 318-321. — PONT. COMMISSIO AD CODICEM AUTHENTICE INTERPRETANDUM: I. *De episcopo proprio sacræ ordinationis* (A. Coussa); II. *De religiosorum sæcularizatione* (S. Goyeneche); III. *De habitu et insignibus confraternitatum* (S. Goyeneche), p. 321-328. — STUDIA. — P. CIPROTTI: *De prole legitima vel illegitima in iure canonico vigenti*, p. 329-347. — RERUM SCRIPTOR: *Incipit lamentatio vinculi*, p. 348-389. — S. CHEREATH: *De personis moralibus ecclesiasticis in India Britannica*, p. 390-410. — CONSULTATIONES. — P. CIPROTTI: *De sanando in radice matrimonio irritato ob impedimentum iuris divini*, p. 411-413. — I. HARING: *De processibus matrimonialibus coercendis*, p. 413-414. — F. ROBERTI: *De nullitate sententiæ ob defectum habilitatis ad accusandum matrimonium*, p. 415-417.

Archivum Franciscanum Historicum.

Fascicules I-IV 1939. — P. François-Marie HENQUINET, O. F. M.: *Clair*

de Florence, O. F. M., canoniste et pénitencier pontifical vers le milieu du XIII^e siècle, p. 3-48. — P. Hugolinus LIPPENS, O. F. M.: *De Litteris confraternitatis apud Fratres Minores ab Ordinis initio ad annum usque 1517*, p. 49-88. — P. Sophronius CLASEN, O. F. M.: *Tractatus Gerardi de Abattisvilla « Contra adversarium perfectionis christianæ »* (continuatio et finis), p. 89-200. — P. Ferdinand-Marie DELORME, O. F. M.: *Les Cordeliers dans le Limousin aux XIII^e-XV^e siècles (à suivre)*, p. 201-259. — Paolo CHERUBELLI: *Florilegio francescano tratto da alcuni codici della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (sec. XIV, XV, XVI)*, p. 260-278. — P. Michael BIHL, O. F. M.: *Fraticelli cuiusdam « Decalogus evangelicæ paupertatis » an. 1340-1342 conscriptus*, p. 279-411. — P. Benvenutus BUGHETTI, O. F. M.: *Descriptio novi codicis « Actus Beati Francisci » exhibentis (Florentiæ Bibl. Nationalis Centralis II, XI, 20)*, p. 412-438.

Biblica.

Fascicule 1 1940. — M. COLACCI: *Il « Semen Abrahæ » nel V. e nel N. Testamento*, p. 1-27. — H. HOLZMEISTER: *Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomæus?* p. 28-39. — H. H. ROWLEY: *The Structure of Ps. XLII-LXIII*, p. 45-50. — C. PETERS: *Ein neues Fragment des griechischen Diatessaron?* p. 51-55. — P. JOÜON: *Notes de lexicographie hébraïque*, XVI, p. 56-59. — J. MICH: *Neues Material zum ΒΑΛΛ ΤΕΤΡΑΜΟΡΦΟΣ*, p. 60-63.

Commentarium pro Religiosis et Missionariis.

Fascicule 3 1939. — ACTA ET DOCUMENTA: *Oratio D. N. Pii PP. XII ad Capitulares Ordinis Fratrum Minorum*, p. 137-139. — *Sacra Pœnitentiaria Apostolica: Indulgentiæ apostolicæ* (Gr. Martinez de Antonana, C. M. F.), p. 139-145. — COMMENTARIUM CODICIS: *Interpretatio Canonis 547* (A. Larraona, C. M. F.), p. 146-155. — CONSULTATIONES: *De rebus missionariis* (D. G. Oesterle, O. S. B.), p. 156-161. — *De rebus liturgicis* (Fr. M. de A.), p. 161-162. — STUDIA VARIA: *De Communitatis religiosæ natura* (A. Schwientek, C. M. F.), p. 163-177.

Fascicules 4 et 5 1939. — ACTA ET DOCUMENTA: *Acta Pii PP. XII*, p. 200-203. — *S. Congregatio de Disciplina Sacramentorum* (A. Larraona, C. M. F.), p. 203-213. — *S. Congregatio de Religiosis* (A. Larraona, C. M. F.), p. 213-215. — *Pontificia Commissio ad Codicis Canones authentice interpretandos* (S. Goyeneche, C. M. F.), p. 216-218. — CONSULTATIONES (S. Goyeneche, C. M. F.), p. 219-227. — STUDIA CANONICA: *De Ordine et Monasterio qua persona morali ecclesiastica* (G. Oesterle, O. S. B.), p. 228-235. — STUDIA VARIA: *De communitatis Religiosæ natura* (A. Schwientek, C. M. F.), p. 236-248. — *Status Religiosus in V. T. adumbratus* (P. Luis, C. M. F.), p. 249-255.

Fascicule 6 1939. — ACTA ET DOCUMENTA: *Pontificia Commissio ad Codicis Canones authentice interpretandos* (A. Tabera, C. M. F.), p. 293-301. — COMMENTARIUM CODICIS: *Interpretatio Canonis 548* (A. Larraona, C. M. F.), p. 302-307. — CONSULTATIONES (S. Goyeneche), p. 308-312. — STUDIA CANONICA: *Sacerdotium sæculare et status religiosus seu de perfectione comparata inter sacerdotium sæculare et statum religiosum* (A. Peinador, C. M. F.), p. 313-327.

Divus Thomas (Plaisance).

Septembre-décembre 1939. — P. BORNE, O. S. B.: *De ente materiali et spirituali sub respectu extensionis et inextensionis (finis)*, p. 461-494. — A. ROSSI, C. M.: *Realismo cartesiano, La «essenza oggettiva dell'idea chiara e distinta» et l'«ente di ragione»*, p. 495-512. — B. XIBERTA, O. C.: *Una teoria dimenticata sulla causalità dei sacramenti*, p. 513-528. — C. FABRO, C. P. S.: *Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo San Tommaso*, p. 529-552. — G. M. PERRELLA, C. M.: *La parabola dei due debitori (Lc. 7, 36-50) e la dottrina della contrizione perfetta*, p. 553-558.

Ephemerides Theologicae Lovanienses.

Octobre-décembre 1939. — J. LEBON: *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale*, p. 655-744. — J. BITTREMIEUX: *Adnotationes circa doctrinam B. Mariæ Virginis coredemptricis in documentis Romanorum Pontificum*, p. 745-778. — Cl. DILLENSCHEIDER, C. SS. R.: *Le concours sotériologique de Marie à notre rédemption chez les théologiens du XVII^e siècle étrangers à l'école Bérullienne*, p. 779-800. — J. B. CAROL, O. F. M.: *Episcopatus catholicus et Beatæ Mariæ Virginis co-redemptio*, p. 801-828. — Al. JANSSENS, C. I. C. M.: *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem objectivam*, p. 829-833.

Gregorianum.

Fascicule IV 1939. — H. DU MANOIR: *L'Église, Corps du Christ, chez saint Cyrille d'Alexandrie*, p. 481-506. — B. LLORCA: *La Inquisición española incipiente*, p. 507-534. — J. B. BEUMER: *Gratia supponit naturam. Zur Geschichte eines theologischen Prinzips*, p. 535-552. — G. FILOGRASSI: *L'edizione italiana del mappamondo cinese del P. Matteo Ricci, S. I.*, p. 553-562. — B. BRINKMAN: *Qualis fuerit ordo originarius in quarto Evangelio*, p. 563-569.

Harvard Theological Review (The).

January 1940. — Martin P. NILSSON: *The Origin of Belief Among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies*, p. 1-8. — Kurt LATTE: *The Coming of the Pythia*, p. 9-18. — G. A. HARRER: *Saul Who Also Is Called Paul*, p. 19-34. — Julius Seelye BIXLER: *The contribution of «Existenz-Philosophie»*, p. 35-63. — Herbert Jennings ROSE: *Hephaestion of Thebes and Christianity*, p. 65-68.

Jus Pontificium.

Fascicules III-IV 1939. — RES QUOTIDIANÆ. — *Ad lectores, de anno XX a quo ephemerides edi cœperunt*, p. 113-114. — *De constitutione curatoris in foro ecclesiastico*. Disseruit A. Toso, p. 115-119. — *De potestate S. C. de Sacramentis quod attinet ad matrimonia per promotorem iustitiæ accusanda*. Diss. Spectator, p. 120-122. — *Meminisse iuvabit ...!* Diss. Vindex, p. 123-127. — HISTORIA. — *Gratianus*. Ex M. Sarti, O. S. B., cum tabula, p. 128-161. — DOCTRINA. — *De Patronis*, Diss. R. Souarn, A. A., p. 162-173. — *De restitutione in integrum*. Diss. G. Oesterle, O. S. B., p. 174-185. — *De conditione iuridica Ecclesiæ in Hungaria*,

Privilegia clericalia. Diss. S. Sipos, p. 186-190. — *De regimine domus studiorum in religione clericali*. Diss. Agathangelus a Langasco, O. M. Cap., p. 191-201. — PRAXIS. — *Ex actis Ap. Sedis: de Episcopo proprio s. ordinationis; de religiosorum sæcularizatione; de habitu et insignibus confraternitatum; de benedictione papali ope radiophonica accepta*, p. 202-205. — *Consultationes: de usu matrimonii*. Respondit G. Oesterle, O. S. B., p. 206-215.

New Scholasticism (The).

January 1940. — Sister Rose Emmanuella BRENNAN: *The Philosophy of Beauty in the Enneads of Plotinus*, p. 1-32. — Lawrence R. SCHMIEDER: *Some More Casual Notes on the Nature and Structure of Inorganic Matter*, p. 33-56. — Arthur LANDGRAF: *A Study of the Academic Latitude of Peter of Capua*, p. 57-74.

Nouvelle Revue Apologétique.

Octobre-novembre 1939. — LA RÉDACTION: *Tenir*, p. 183-184. — Ed. DU-MOUTET: *Jeunesse de 1914*, p. 185-195. — L. RICHARD: *L'unique sacrifice rédempteur du Christ et le sacrifice de la Messe*, p. 196-208. — C. CHEVALIER: *Splendeurs byzantines. Liturgie du temps de Justinien*, p. 209-216. — A. FRANÇOIS: *Racisme et Christianisme*, p. 217-231. — A. LEMAN: *Chronique d'histoire religieuse moderne*, p. 232-241.

Nouvelle Revue Théologique.

Janvier 1940. — *In Memoriam: S. Exc. Monseigneur Rasneur, évêque de Tournai*, p. 5. — J. LEVIE, S. I.: *La première encyclique de S. S. Pie XII*, p. 6-13. — R. THIBAUT, S. I.: *La signification des gestes du Christ*, p. 14-31. — E. DE MOREAU, S. I.: *La vie secrète des Jésuites belges de 1773 à 1830*, p. 32-69. — L. DE CONINCK, S. I.: *Les conditions de succès des œuvres de jeunesse*, p. 70-82. — *Actes du Saint-Siège*, p. 83-109.

Recherches de Science Religieuse.

Décembre 1939. — Hans VON BALTHASAR: *La Philosophie religieuse de saint Grégoire de Nysse*, p. 513-549. — André BREMOND: *Réflexions sur la Liberté spirituelle*, p. 550-567. — Jules LEBRETON: *Étude sur la Contemplation dans le Nouveau Testament. I. La Contemplation dans la vie de Notre-Seigneur*, p. 568-593. — Paul AUVRAY: *Saint Jérôme et saint Augustin, La Controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, p. 594-610. — Gaétan DE RAUCOURT: *La Vocation des apôtres (Luc, 5, 1-11; Matthieu, 4, 18-22; Marc, 1, 16-20)*, p. 610-615. — Paul JOÜON: *La Pêcheresse de Galilée et la Parabole des deux Débiteurs, (Luc, 7, 36-50)*, p. 615-619. — Paul JOÜON: *Θέλεις au sens d'« Être sur le point de »*, p. 620-621. — Jules LEBRETON: *Bulletin d'Histoire des Origines chrétiennes*, p. 622-636.

Janvier 1940. — Joseph HUBY: *La vie dans l'Esprit d'après saint Paul (Romains, ch. 8)*, p. 5-39. — Henri DE LUBAC: *Corpus Mysticum. Étude sur l'Origine et les premiers Sens de l'Expression (suite)*, p. 40-80. — Jules LEBRETON: *Études sur la Contemplation dans le Nouveau Testament. II. La Contemplation dans la vie de saint Paul*, p. 81-108. — Gustave BARDY: *Formules liturgiques grecques à Rome au IV^e siècle*, p. 109-112. — Jules LEBRETON: *Bulletin d'Histoire ancienne de l'É-*

gise. I. Histoire du Dogme. II. Littérature patristique des II^e et III^e siècles, p. 113-128.

Revue Biblique.

Octobre 1939. — K. et S. LAKE: *De Westcott et Hort au Père Lagrange et au delà*, p. 497-505. — R. P. A.-M. DUBARLE: *Rédacteur et destinataires de l'Épître aux Hébreux*, p. 506-529. — R. P. F.-M. ABEL: *Les confins de la Palestine et de l'Égypte sous les Ptolémées* (suite), p. 530-548. — G. RYCKMANS: *Graffites qatabanites au Muséum d'histoire naturelle de Lyon*, p. 549-553. — I. AHARONI: *Note de zoologie biblique*, p. 554-556. — R. P. C. SPICQ: *Encore la « puissance sur la tête »*, p. 557-562. — R. P. L.-H. VINCENT: *Les fouilles de Tell ed-Duweir = Lâchis (în)*, p. 563-583.

Revue d'Ascétique et de Mystique.

Octobre-décembre 1939. — F. CAVALLERA: *La Regula Magistri: Sa doctrine spirituelle*, p. 337-368. — P. DUDON: *Marie de l'Incarnation. Saint Alphonse Rodriguez*, p. 369-387. — R. DE LA BÉGASSIÈRE: *Histoire critique d'une imposture touchant la dévotion au Sacré-Cœur* (suite), p. 388-417.

Revue de Métaphysique et de Morale.

Octobre 1939. — À Monsieur Henri Bergson, p. 557-558. — J. BENDA: *Tricentenaire de Racine: Hommage de la Philosophie*, p. 559-570. — G. DAVY: *Pour le 250^e anniversaire de Montesquieu: Remarques sur la Méthode de Montesquieu*, p. 571-586. — R. HUBERT: *La notion du devenir historique dans la philosophie de Montesquieu*, p. 587-610. — G. GURVITCH: *La sociologie juridique de Montesquieu*, p. 611-626. — J.-R. CARRÉ: *Pour le Centcinquantenaire de la Révolution française. La Conquête de la liberté spirituelle*, p. 627-646. — P. JANET: *Pour le Centenaire de Théodule Ribot*, p. 647-657. — J. PETROVICI: *Pour le Centenaire d'Alfred Fouillée*, p. 658-676. — R. BERTHELOT: *Paul Decoster*, p. 677-685.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Juillet-Octobre 1939. — M. JUGIE: *Origine de la controverse sur l'addition du « Filioque » au Symbole*, p. 369-385. — Th. DEMAN: *Composantes de la théologie*, p. 386-434. — C. DEVIVAISE: *La philosophie religieuse de Jules Lachelier*, p. 435-464. — A. DONDAINE: *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manchéisme au moyen âge*, p. 465-488. — A.-G. BARROIS, E.-B. ALLO: *Bulletin de science des religions. I. Religions de l'Orient sémitique. II. Indo-Européens et Extrême-Orient*, p. 489-558. — H. DONDAINE, J. PÉRINELLE: *Bulletin de théologie*, p. 559-574. — J.-A. ROBILLIARD: *Bulletin d'histoire des institutions ecclésiastiques*, p. 575-588.

Revue néoscholastique de Philosophie.

Novembre 1939. — André MARC: *Le point de départ d'une psychologie rationnelle*, p. 533-571. — Arthur FAUVILLE: *La Psychologie scientifique est-elle systématique?* p. 572-584. — Léon NOËL: *Encore l'« illationisme » du Cardinal Mercier*, p. 585-590. — Fernand VAN STEENBERGHEN: *La littérature thomiste récente*, p. 591-608.

Revue philosophique.

Septembre-décembre 1939. — E. BARKER: *Edmund Burke et la Révolution Française*, p. 129-160. — H. FOCILLON: *L'Art et la Révolution*, p. 161-171. — G. FRIEDMANN: *La Révolution de 1789 et quelques courants de la pensée sociale en Russie au XIX^e siècle*, p. 172-192. — H. GOUHIER: *Saint-Simon et Auguste Comte devant la Révolution Française*, p. 193-225. — M. GUÉROULT: *Fichte et la Révolution Française*, p. 226-320. — J. HYPPOLITE: *La signification de la Révolution Française dans la « Phénoménologie » de Hegel*, p. 321-352. — A. STERN: *Hegel et les idées de 1789*, p. 353-363. — J. RAY: *La Révolution Française et la pensée juridique: l'idée du règne de la loi*, p. 364-393. — P. SCHRECKER: *Kant et la Révolution Française*, p. 394-425.

Revue Thomiste.

Octobre-décembre 1939. — *Directives pontificales*, p. 637-646. — R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *Le clair-obscur de la Sainte-Trinité*, p. 647-664. — M.-T.-L. PENIDO: *Prélude grec à la théorie psychologique de la Trinité*, p. 665-674. — G. FRÉNAUD, O. S. B.: *Maternité divine et maternité de grâce*, p. 675-692. — Louis GARDET: *La mystique avicennienne*, p. 693-742. — J. SEGOND: *Notes d'esthétique*, p. 743-748. — A.-R. MOTTE, O.P.: *A propos du « Compendium Theologiae » de S. Thomas*, p. 749-753. — H. DOMS: *Conception personnaliste du mariage dans S. Thomas*, p. 754-763. — M.-J. GERLAUD, O. P.: *Les fins du mariage dans S. Thomas*, p. 764-773. — M.-J. NICOLAS, O. P.: *Remarques sur le sens et la fin du mariage dans S. Thomas*, p. 774-793.

Thomist (The).

January 1940. — Thomas GILBY, O. P.: *Thought, Volition and the Organism*, p. 1-13. — Albert J. STEISS: *Outline of a Philosophy of Art*, p. 14-58. — Norbert DREWITT, O. P.: *Faith and Mysticism: Two Studies*, p. 59-87. — Mortimer J. ADLER: *Problems for Thomists. I. The Problem of Species (Part Four)*, p. 88-155.

Vie Intellectuelle (La) et la Revue des Jeunes.

25 novembre 1939. — CHRISTIANUS: *Pour une plus ample victoire*, p. 162-165. — L'ENCYCLIQUE « SUMMI PONTIFICATUS ». — M.-J. CONGAR, O. P.: *Vigilance de Pie XII*, p. 166-177. — J. TONNEAU, O. P.: *Comment avez-vous lu l'Encyclique?* p. 178-186. — CIVIS: *La cité en armes*, p. 200-202. — A.-P. VALENTIN: *La fin de l'homme économique*, p. 203-213. — H. GUILLEMIN: *La politique de Lamartine*, p. 236-260. — B. DORIVAL: *Le message de Racine*, p. 268-287. — H. POURRAT: *Campagnes de France*, p. 288-295. — M. SCHÉRER: *Notre ami François*, p. 306-321. — J.-B. DUROSELLE: *Pour la cohésion de nos apostolats*, p. 322-329.

25 décembre 1939. — CHRISTIANUS: *La théologie de la guerre*, p. 338-340. — J. MALÈGUE: *Réflexions pour un Noël de guerre*, p. 341-353. — CIVIS: *Devant la masse précédemment communiste*, p. 384-386. — T. GASZTOWT: *Témoignages de Pologne (fragments)*, p. 387-402. — H. GUILLEMIN: *La politique de Lamartine (II)*, p. 442-463. — J.-R. PALANQUE: *Histoires de l'Église*, p. 464-476.

M.-D. FORESTIER, O. P.: *La vendange prochaine*, p. 482-486. — Y. BOUGÉ: *Geneviève Hennet de Goutel, infirmière*, p. 487-499. — H. R. T. BRANDRETH: *Un mouvement des jeunes dans l'Anglicanisme*, p. 510-520.

25 janvier 1940. — CHRITIANUS: *Juste guerre et injustices*, p. 6-8. — M.-D. CHENU, O. P.: *Classes et Corps mystique du Christ*, p. 9-31. — CIVIS: *Les non-marxistes et le redressement français*, p. 46-48. — A. SIDOBRE: *La guerre et les deux paix*, p. 49-68. — M. BLONDEL: *Philosophie et christianisme*, p. 96-106. — G. MARCEL: *André Gide d'après son Journal*. I. p. 125-139. — A.-M. CARRÉ, O. P.: *De nouveaux objectifs pour l'Action catholique*, p. 146-149. — J. WEYDERT: *Réalisations et projets de la J. E. C.*, p. 150-157. — J. EBRARD: *En Allemagne: ce qu'on disait de la France*, p. 160-165.

Vie Spirituelle (La).

Octobre-novembre 1939. — M.-D. CHENU: *Chrétien, mon frère*, p. 5-14. — F. FLORAND: *Solitude et présence*, p. 15-26. — A.-M. CARRÉ: *Le rachat du monde continue*, p. 27-31. — J. PLAQUEVENT: *Léonard Constant ou la Politique de la Charité*, p. 32-49. — G. RABEAU: *La mystique de Cottolengo*, p. 50-62. — Saint AUGUSTIN: *Le désir de voir Dieu*, p. 63-68. — APOSTOLUS: *L'état de guerre*, p. 69-72. — Fr. DERKENNE: *Cathéchisme et vie chrétienne*, p. 73-98. — D. MESSNARD: *Pour les prêtres qui rencontrent la J. O. C.*, p. 99-107. — M. BLONDEL: *Le problème de l'immortalité personnelle*, p. (1)-(15). — H. DOMS: *Autour du problème des peines de l'enfer*, p. (16)-(41). — A. KERKVOORDE: *La mystérieuse économie de l'Homme-Dieu d'après Scheeben*, p. (42)-(58). — P. DE PUNHET: *Manifestations du culte chrétien*, p. (59)-(64).

Décembre 1939. — G. RENARD: *Renoncement et perfection*, p. 113-121. — E. HERMAN: *L'ascétisme et l'humain*, p. 122-135. — A.-M. CARRÉ: *Aimer l'homme*, p. 136-142. — P. RENAUDIN: *Le dénuement et l'amour dans la vie de Richard Rolle*, p. 143-168. — L.-E. BOUET: *La duchesse d'Alençon et Marguerite Bourcet*, p. 169-177. — Ch. BOUSSAN: « Celle qui a cru », p. 178-184. — Saint AUGUSTIN: *Au delà de moi-même*, p. 185-190. — APOSTOLUS: *Service inutile*, p. 191-194. — Ét. LAJEUNIE: *L'Encyclique et nous, chrétiens*, p. 195-198. — B. ALLO: *La leçon de l'Apocalypse*, p. 199-204. — M. MUNICH: *Pour une conquête de l'enfance paysanne*, p. 205-219. — A.-J. FESTUGIÈRE: *Ascèse et mystique au temps des Pères*, p. (65)-(84). — A. KERKVOORDE: *La mystérieuse économie de l'Homme-Dieu d'après Scheeben: la divinisation du chrétien*, p. (85)-(106). — G. BARDY: *Chronique d'histoire de la spiritualité: Période patristique*, p. (107)-(125).

Janvier 1940. — R. P. RÉGAMEY: *Comment se manifeste le Dieu caché*, p. 5-21. — Fr. FLORAND: *Les étapes de la simplicité*, p. 22-45. — Mireille DUPOUEY: *Fragments de lettres inédites*, p. 46-64. — P. RENAUDIN: *Richard Rolle, poète de l'amour divin*, p. 65-80. — Saint AUGUSTIN: *Sentiment de l'exil*, p. 81-85. — APOSTOLUS: *Correspondance de guerre*, p. 86-89. — Abbé THELLIER DE PONCHEVILLE: *Comment travailler à la paix entre les classes?* p. 90-96. — P. CATRICE: *Le mouvement missionnaire*, p. 97-108. — Paul CATRICE: *Quelques ouvrages sur les missions*, p. 109-112. — Peter OTT: *Disposition au changement total*, p. (1)-(25). — Dom A. KERKVOORDE: *Position mystique de l'Homme-Dieu comme médiateur*, p. (26)-(39). — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Le caractère propre de la contemplation infuse*, p. (40)-(43). — Dom A. LANDSBERGEN: *Chronique de spiritualité médiévale: L'humanisme chrétien*, p. (44)-(62).

Février 1940. — P. BARBET: *La Passion corporelle de Jésus*, p. 113-133. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Pourquoi Jésus a-t-il tant souffert?* p. 134-144. — A.-M. CARRÉ: *Aimer Dieu*, p. 145-150. — P. DUPLOYÉ: *Le combat de sainte Jehanne*, p. 151-167. — R. PONS: *Antoine Martel*, p. 168-194. — Saint AUGUSTIN: *L'abîme du cœur humain*, p. 195-199. — APOSTOLUS: *Ne pas interrompre*, p. 200-204. — P. MESNARD: *L'action jociste par l'édition*, p. 205-218. — Fr. FLORAND: *Conversion à l'absolu*, p. (65)-(83). — M. HAYOT: *La querelle du pur amour*, p. (84)-(105). — M. VILLAIN: *La Bible et l'Union des chrétiens*, p. (106)-(123). — L. BORDET: *L'art et la religion de Mgr Moissenet*, p. (124)-(128).

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Un problème plotinien

L'IDENTIFICATION DE L'ÂME AVEC L'UN DANS LA CONTEMPLATION

AVANT-PROPOS.

La philosophie de Plotin ¹ est, sans contredit, la plus importante et la plus belle production du néoplatonisme.

Dans un système plein de vigueur et d'originalité elle met en œuvre les richesses variées accumulées par ses devancières. Philon, les Stoïciens, Aristote, mais surtout Platon nourrissent principalement cette pensée à la fois puissante et subtile où parfois les profondeurs se creusent en abîmes et les enchaînements s'entremêlent en d'inquiétants remous.

Longtemps, Plotin a passé pour être obscur, sinon incompréhensible, et dans les *Ennéades* on ne comptait plus les contradictions. Les travaux plus exacts et plus sympathiques de ces quelque vingt dernières années ont permis de faire meilleure justice à ce philosophe si vivement célébré par S. Augustin ², et que d'aucuns placent résolument sur un pied d'égalité avec Socrate, Platon et Aristote.

¹ Plotin, né à Lycopolis (Egypte), vers 205, reçut sa formation philosophique à Alexandrie, à l'école d'Ammonius Saccas, initiateur du néoplatonisme.

Après avoir accompagné en Perse l'armée de l'empereur Gordien, dans l'espoir de prendre un contact direct avec la philosophie des Perses et des Hindous, il vint s'établir à Rome en 244 et y tint école de philosophie jusqu'à sa mort arrivée en 270.

Il laissa par écrit les leçons qu'il donnait à ses élèves. Porphyre, "le modèle de ses disciples", les groupa méthodiquement, sans tenir compte de leur ordre chronologique, en six séries de neuf traités qu'il appela *Ennéades*.

² On se souvient du rôle joué dans la conversion de S. Augustin par la lecture des "Platoniciens" et consigné au livre VII de ses *Confessions*. Parmi ces Platoniciens, c'est à Plotin qu'il pense surtout: *Ille magnus Platonicus* (*De Civ. Dei*, X, 2; P. L. XLI, 279), qui mieux que tout autre a pénétré la pensée de Platon: *Platonem cæteris excellentius intellexisse laudatur* (*ibid.*, IX, 10; P. L. LXI, 265), et qui lui a été si semblable qu'on a cru voir revivre en lui le maître depuis longtemps disparu (*Contra Academ.*, III, 18, 41; P. L. XXXII, 956).

C'est ainsi qu'il est généralement exonéré désormais de l'accusation de panthéisme émanatiste qui depuis toujours pesait sur lui. Mais, ne faudrait-il pas aller plus avant dans la voie de la réhabilitation?

Le panthéisme qu'on se refuse à voir dans l'émanation, dans la procession des êtres à partir de l'Un suprême, ne croit-on pas encore parfois le retrouver dans le retour qu'ils font à ce même Principe Premier avec lequel, au dire de Plotin, ils s'identifient dans la contemplation extatique?

On supposerait donc que l'identification de l'âme avec l'Un s'opère par l'absorption réelle de l'être de celle-ci en celui de l'Un.

Une telle interprétation serait-elle en accord avec la pensée de Plotin?

Donner une réponse à cette question est le but des pages qui vont suivre.

CHAPITRE I

EXPOSÉ DU PROBLÈME.

La fin suprême assignée à l'homme dans la doctrine plotinienne est l'union à l'Un ou Principe, première hypostase de la divine Triade composée de l'Un, de l'Intelligence et de l'Âme.

« Telle est la fin véritable de l'âme, le contact avec cette lumière, la vision qu'elle en a non pas grâce à une autre lumière, mais grâce à cette lumière même qui lui donne la vision ³. »

Mais, l'on ne peut s'unir qu'au semblable.

Il faut donc que l'homme pour s'approcher de Dieu devienne en quelque façon divin; pour voir la lumière se fasse lumière; pour communier à l'Un se réduise à l'unité.

Quel moyen met-on pour cela à sa disposition? La purification dialectique ⁴.

L'Un est au-dessus de toute matière: l'homme doit se détourner de la matière, du sensible, de son propre corps et de ses phantasmes et se recueillir en son âme seule. L'Un est au-dessus de l'Intelligence: l'homme

³ *Enn.*, V, 3, 17, p. 73, 33-35.

⁴ Sur ce sujet voir M. DE CORTE, *Aristote et Plotin*, Paris, 1935, ch. IV, *La dialectique de Plotin*.

doit dépasser sa propre intelligence. L'Un est sans forme: l'homme doit dépouiller toutes formes. L'Un enfin est un, c'est-à-dire absolument simple: l'homme doit donc rejeter toute dualité, même celle de la pensée ⁵.

Dans ce vide total de soi-même, préparé par cette nudité intellectuelle parfaite, il voit, dans un choc subit, briller l'incomparable lumière de l'Un. C'est alors l'extase unifiante et béatifique. L'homme qui contemplait « n'est plus; arraché à lui-même et ravi par l'enthousiasme . . . il reste tout à fait immobile; il est devenu l'immobilité elle-même ⁶ ». Son âme est toute perdue en l'Un divin: « Rien entre elle et lui; ils ne sont plus deux; mais les deux ne font qu'un (οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἑμῶ) ; plus de distinction possible (ὅν γὰρ ἂν διακρίναις) tant qu'il est là » (*Enn.*, VI, 7, 34, p. 108, 10-14).

Ainsi l'âme unie à l'Un dans la contemplation mystique deviendrait une seule et même chose avec lui, s'identifierait à lui dans l'indistinction complète?

Faut-il prendre à la lettre de telles affirmations? Doit-on croire que le sens qui se dégage avec tant d'apparente évidence de ces textes soit le sens véritable de Plotin? La question se pose.

Mais, précisons davantage l'objet du problème.

L'ascèse plotinienne s'épanouit en mystique ⁷.

Refaire l'étude de cette mystique n'est pas ce que nous nous proposons dans ces pages. Nous ne voulons pas non plus étudier le phénomène extatique en lui-même.

Distinguant, avec le P. Maréchal ⁸, 1° ce que Plotin enseigne; 2° ce qu'il a *cru* éprouver; 3° ce qu'il a pu *réellement éprouver*, nous nous bornons strictement à ce qu'il enseigne, et à un point très déterminé de cet enseignement: celui de l'identification qui se produit dans l'extase entre l'âme et l'Un. . .

⁵ Toute pensée, pour Plotin, suppose une dualité, une certaine distinction entre la pensée et celui qui pense. C'est pourquoi, contrairement à Aristote, il refuse à son Premier Principe la pensée de soi-même.

⁶ *Enn.*, VI, 9, 11, p. 187, 11-15.

⁷ Cf. les analyses des *Etudes Carmélitaines*, 23^e année, vol. II (Octobre 1938), sur la mystique naturelle et sur celle de Plotin (par MM. J. Maritain, M. de Corte, O. Lacombe), et l'ouvrage du P. J. Maréchal, S. J., *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, 2 vol., Coll. *Museum Lessianum*, Bruxelles, 1937.

⁸ J. MARÉCHAL, *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, vol. II, Bruxelles, 1937, p. 52.

Nous ne voulons donc pas toucher à la question du contenu de l'extase. Extase « à vide », illusion sentimentale, sublimation de la conscience individuelle, contact physique avec la divinité, ou même union mystique surnaturelle avec Dieu, il n'importe aucunement pour la présente discussion.

Contenu tout entier dans cette courte phrase des *Ennéades*: l'âme et l'Un « ne sont plus deux, mais les deux ne font qu'un » (*Enn.*, VI, 7, 34, p. 108, 13-14), notre problème est de déterminer de quelle nature est cette identification d'après l'enseignement même de Plotin. Est-ce une identification absolue qui suppose que l'âme est absorbée et anéantie dans l'Un ou bien quelque autre sorte d'identification?

LES OPINIONS.

Les auteurs qui se sont occupés de Plotin sont divisés sur cette question.

Il s'en trouve beaucoup pour affirmer l'identification absolue, quelques-uns y ajoutant l'accusation de panthéisme, conséquence logique évidemment.

Ainsi, par exemple, J. Simon⁹ qui écrit: « Cette absorption d'une substance par une autre et du fini par l'infini est à la fois le principe et la conséquence du panthéisme de Plotin. »

M. de Corte¹⁰ considère l'identification extatique comme « une substitution, dans l'ordre *entitatif* (et non seulement dans l'ordre *opératif*), de l'être divin à l'être humain » et, en conséquence, le plotinisme lui-même comme un « spiritualisme moniste et panthéiste ».

D'autres auteurs, sans passer à l'accusation de panthéisme, admettent une identification stricte où disparaît totalement l'individualité humaine.

« Plotin », écrit É. Vacherot¹¹, au lieu de laisser l'Un « ce qu'il est, un objet de pure conception, en fait un objet de possession, d'union intime, par l'anéantissement de toute individualité ».

⁹ J. SIMON, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, vol. I, Paris, 1845, p. 56.

¹⁰ M. DE CORTE, *Technique et fondement de la purification plotinienne*, dans *Revue d'Hist. de la Phil.*, V^e a. (1931), p. 50 et 44. Voir aussi du même auteur: *L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix*, dans *Etudes Carmélitaines*, octobre 1935. Il y parle d'absorption complète en l'Un (p. 181 sq.), de « destruction ontologique » (p. 200).

¹¹ E. VACHEROT, *Essais de philosophie critique*, Paris, 1864, p. 391.

« Toute distinction de l'âme et de l'Un est abolie », écrit Rodier ¹².
« Ce n'est pas une intuition de Dieu, mais une existence divine. »

Mêmes expressions chez Zeller ¹³. On ne saurait, dit-il, parler ici de contemplation de Dieu, mais d'être Dieu: « Es kann daher eigentlich gar nicht mehr von einer Anschauung Gottes, sondern nur von einem Gottsein gesprochen werden. » C'est l'indistinction complète: « Hier dagegen sollen beide unterschiedslos eins sein. »

Pour M. Bréhier ¹⁴ « l'état final (extatique) est une union absolue, que l'on appelle improprement vision, puisque la vision suppose encore une distinction entre le voyant et la vue ».

C'est aussi la pensée de E. Caird: « Every distinction and relation of the finite vanishes away ¹⁵. »

W. R. Inge ¹⁶ parle de la suppression de la relation de sujet à objet et d'identification plus étroite que celle qui existe entre l'Intelligence et les intelligibles: « The soul being more closely identified with the One than *voûs* with *νοητά*; in other words, the subject-object relation is left behind. »

Enfin, on peut reconnaître cette même opinion chez F. Heinemann ¹⁷ lorsqu'il parle de la conscience individuelle qui sombre dans l'universel: « so geht das individuelle Selbstbewusstsein im allgemeinen unter », et de ces formes qui toutes s'évanouissent pour ne laisser subsister que le feu du contenu: « Alle formen lösen sich auf, es bleibt nur das Feuer des Inhalts. » Le *moi* disparaît, absorbé en Dieu: sodasz « das Selbst des Menschen in Gott untergeht ».

Certains auteurs, en petit nombre, se sont refusés à croire que Plotin ait voulu parler d'une identification si absolue et l'exonèrent, en conséquence, de l'accusation de panthéisme portée contre lui.

¹² G. RODIER, *Plotin*, dans *La Grande Encyclopédie*, vol. 26, p. 1127 A.

¹³ ZELLER, *Die Philosophie des Griechen in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 6^e édit., 1919, vol. III-2, p. 669.

¹⁴ E. BRÉHIER, *Plotin. Ennéades*, vol. VII, Paris, 1938, p. 169.

¹⁵ E. CAIRD, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (Gifford Lectures), vol. II, Glasgow, 1904, p. 214.

¹⁶ W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus* (Gifford Lectures), vol. II, London, 1923, p. 246.

¹⁷ F. HEINEMANN, *Plotin, Forschungen über die plotinische Frage. Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig, 1921, p. 301, 303.

Tel, par exemple, J. Lindsay ¹⁸, qui reconnaît bien que le langage de Plotin est de nature à induire en erreur: « Pantheistic his philosophy is not: The One and the All are not identical in his system: the One is transcendent, not immanent, though impersonal and unconscious... Still, it is easy to see how this system has often been regarded as pantheistic, for, in that ecstasy whereby mind knows the Infinite, the mind seems to become absorbed in the Infinite Intelligence, and the soul loosened from individual consciousness. »

Le P. Arnou ¹⁹ voit dans l'extase un « état d'union qui n'est pourtant pas l'identité absolue avec Dieu, simplification qui, loin d'être un appauvrissement, est un enrichissement et la plénitude du bonheur »; et il se préoccupe de rechercher quelques preuves qu'il découvre dans le contexte immédiat des formules d'identification ²⁰.

Le P. Maréchal rejette également l'identification absolue et précise le mode selon lequel, à son avis, doit se comprendre l'identification affirmée dans les *Ennéades*. Plotin, dit-il, « ne rêve pas d'une possession (de Dieu) par identité physique, acquise ou retrouvée; malgré quelques expressions hyperboliques, corrigées par le contexte, les *Ennéades* ne s'aventurent pas jusqu'à cette thèse, qui ne saurait avoir un sens logiquement cohérent en dehors du panthéisme idéaliste. Possession intentionnelle, alors, respectant la distinction de nature entre Dieu et l'âme? Oui ²¹. »

On voit que pour lui comme pour le P. Arnou le contexte semble suffire à faire rejeter l'idée d'identité absolue ou « physique » entre l'âme et l'Un dans l'union extatique. Nous verrons ce qu'il faut en penser.

Identification absolue? Identification non absolue? Et dans ce dernier cas, de quel mode particulier d'identification s'agit-il? Telle est la question que nous posons et à laquelle nous espérons répondre, en veillant à conserver à tous les moments de notre examen l'objectivité la plus consciencieuse.

¹⁸ J. LINDSAY, *The Philosophy of Plotinus*, dans *Arch. für Gesch. d. Phil.*, B. 15, 1902, p. 472.

¹⁹ R. ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 240.

²⁰ Voir ces preuves dans l'ouvrage cité, p. 245-250. La manière de voir du P. Arnou est partagée par P. Charles, *Le Plotinisme*, dans *Rev. Néo-Scol. de Phil.*, 1923, p. 82 sqq., et J. Souilhé, *La Mystique de Plotin*, dans *Rev. d'Asc. et de Myst.*, vol. 3, 1922, p. 179 sqq.

²¹ J. MARÉCHAL, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, vol. II, p. 82-83.

Textes, contexte et doctrine, nous interrogerons tout dans les *Ennéades* avec le constant souci de respecter non seulement la pensée de Plotin, mais son vocabulaire même nous gardant, autant que possible, de transposer ses concepts en nos concepts, ses expressions en nos expressions philosophiques ou religieuses.

Notons ici, en particulier, que nous faisons usage du mot *identification* à la façon de Plotin lui-même, en lui laissant toute son indétermination. Il peut nous sembler étrange de parler d'identification non absolue, relative, imparfaite, puisqu'il n'y a plus alors identification véritable. Mais, en le faisant, nous conservons à ce terme le sens multiple dont il jouit dans les *Ennéades*.

CHAPITRE II

LE VOCABULAIRE: LES FORMULES D'IDENTIFICATION.

Dans ce chapitre, très important malgré son aridité technique, nous devons examiner les diverses formules par lesquelles Plotin exprime l'identification de l'âme avec son objet dans la contemplation, afin de voir si elles ne portent pas en elles, de quelque façon, une solution du problème.

LES FORMULES.

L'identification de l'âme avec son objet dans la contemplation est affirmée à maintes reprises.

1. Tout d'abord dans les termes généraux de sujet et d'objet ²².

Enn., III, 8, 8, p. 162, 4-5. « Dans l'âme sage déjà (qui contemple) les objets connus en viennent à être identiques (*πρὸς τὸ αὐτὸ*) au sujet qui connaît. »

Enn., III, 8, 6, p. 160, 15-17. Dans la contemplation « toute la partie par laquelle l'âme connaît ne fait plus qu'un (*εἰς ἐν . . . ἔρχεται*) avec l'objet connu; et cela doit être pris tout à fait au sérieux; s'il y avait

²² Les citations que nous faisons des *Ennéades* se réfèrent toutes au texte grec traduit et annoté par M. E. Bréhier et publié en sept volumes dans la Coll. Guillaume Budé (Paris, 1924-1938) sous le titre *Plotin. Ennéades*. Elles sont accompagnées des références suivantes: l'*Ennéade*, le traité, le chapitre, la page et la ligne. Par exemple: *Enn.*, VI, 7, 41, p. 116, 3-5.

dualité, le sujet serait différent de l'objet (εἰ γὰρ δύο τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο), et ils seraient en quelque sorte juxtaposés. »

Enn., IV, 3, 8, p. 73, 15-16. « Chaque âme, contemplant des choses différentes, est et devient (εἶναι καὶ γίνεσθαι) ce qu'elle contemple. »

Enn., IV, 4, 2, p. 103, 6. Dans la contemplation « toute notre activité est dirigée sur l'objet contemplé; nous devenons cet objet » (κακείνο γίνεται).

Enn., II, 3, 9, p. 35, 26. « Cette âme s'identifie à ses objets » (ἡ ἡ ἐκείνο).

Enn., VI, 9, 11, p. 187, 4-5. « Il n'y a plus là deux choses, le sujet qui voit ne fait qu'un avec l'objet qui est vu » (δύο οὐκ ἦν, ἀλλ'ἓν). Cf. *Enn.*, VI, 9, 10, p. 186, 16-17.

2. On trouve aussi l'identification affirmée entre la contemplation elle-même et son objet. Comme, pour Plotin, la contemplation c'est l'être même qui contemple, ces textes reviennent à exprimer l'identification du sujet et de l'objet.

Enn., III, 8, 8, p. 163, 28-30. « La contemplation et l'objet de la contemplation sont, l'une et l'autre, des choses vivantes et des vies, et tous les deux ne font qu'un » (ἐν ὅμῳ τὰ δύο).

Enn., V, 3, 5, p. 54, 21-22. « L'acte de contemplation doit être identique (ταὐτὸν εἶναι) à l'objet contemplé. »

Enn., VI, 5, 35, p. 109, 15. « Ce qui était d'abord un objet est devenu (γεγονέναι) vision. »

3. Dans la contemplation, l'âme est dite identifiée avec l'Intelligence considérée soit en elle-même, soit en ses diverses modalités d'intelligible, d'être ou essence universelle, d'animal total, de lumière intelligible et divine, de Beauté.

Enn., VI, 7, 35, p. 109, 4. « L'âme ne contemple l'Un que parce qu'elle est devenue (γενομένη) intelligence. »

Enn., IV, 4, 2, p. 104, 27-29. L'âme tournée vers l'Intelligence « n'a plus aucun intermédiaire entre l'Intelligence et elle; elle va vers l'Intelligence, puis elle s'accorde avec elle; enfin elle arrive à un état d'union impérissable, si bien que les deux ne font qu'un » (ἐν ἐστὶν ἀμφω).

Ibid., 32. « L'âme ne fait plus qu'une seule et même chose (ταὐτὸν γενομένην) avec l'intelligible. »

Enn., V, 8, 11, p. 148, 12. Quand nous sommes dans le monde intelligible, « nous sommes un (εἷς) avec lui », le dieu de l'intelligible.

Enn., VI, 5, 12, p. 212, 18-19. Si vous êtes capables d'atteindre la nature intelligible « vous laissez toute limite pour devenir (γέγονας) l'être universel ».

Enn., VI, 7, 36, p. 111, 12. On approche de l'Un après être « devenu (γενόμενος) essence, intelligence, et animal total ».

Enn., VI, 6, 18, p. 40, 25-26. La vie parfaite de l'*Animal en soi* « donne à celui qui voit, outre la vision, de la force pour vivre plus et, en vivant avec plus d'intensité, pour mieux voir et pour devenir (γένεσθαι) ce qu'il voit ».

Enn., VI, 9, 9, p. 186, 57-59. « On se voit éclatant de lumière, et rempli de la lumière intelligible; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière, un être léger et sans poids; on devient ou plutôt on est un dieu » (γενόμενον μάλλον δὲ ὄντα).

Enn., V, 8, 10, p. 148, 36-37. « D'autres chez qui la beauté pénètre l'âme tout entière, ne sont plus seulement de simples spectateurs; il n'y a plus alors, extérieurs (οὐ γὰρ . . . ἔξω) l'un à l'autre, un être qui voit et un objet qui est vu. »

Ibid., 32-33. « Et le Beau n'est pas une chose différente (οὐ γὰρ ἄλλο) de lui. »

4. Enfin l'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation est affirmée dans les termes les plus formels.

Enn., VI, 7, 34, p. 108, 13-14. L'âme préparée, faite belle, « voit l'Un subitement apparaître en elle; rien entre elle et lui; ils ne sont plus deux, mais les deux ne font qu'un (οὐδ' ἔτι δύο ἀλλ' ἐν ἁμῶν); plus de distinction possible (οὐ γὰρ ἂν διακρίναις) tant qu'il est là ».

Enn., VI, 9, 10, p. 186, 14-18. « L'objet qu'il voit, donc, il ne le voit pas en ce sens qu'il le distingue de lui et qu'il se représente un sujet et un objet; il est devenu un autre; il n'est plus lui-même; là-bas, rien de lui-même ne contribue à la contemplation; tout à son objet, il est un avec lui (ἐν ἑστίν) . . . Même ici-bas, lorsqu'ils se rencontrent, ils ne font

qu'un, et ne sont deux que lorsqu'ils se séparent » (*ἐν ἐστι . . . δύο ὅταν χωρίς*). Cf. *Enn.*, VI, 9, 10, p. 186, 21; 9, 11, p. 187, 4-5.

Voilà donc les diverses formules qui servent à Plotin pour exprimer l'identification de l'âme avec son objet dans la contemplation. Si nous en extrayons les mots qui traduisent l'identification nous aurons en un coup d'œil d'ensemble le tableau suivant, où l'on remarque aussitôt les formules communes aux différents sujets qui servent de titres et celles qui sont particulières à l'un ou à l'autre. Les cases vides indiquent que la formule correspondante manque sous ce titre particulier.

SUJET-OBJET	VISION-OBJET	ÂME-INTELLIGENCE	ÂME-UN
ἐν (οὐ δύο . . . ἀλλ' ἐν)	ἐν	ἐν (ἐν ταῦτόν)	ἐν (οὐ δύο . . . ἀλλ' ἐν)
γίγνομαι	γίγνομαι	γίγνομαι (εἶναι)	
οὐκ ἄλλο		οὐκ ἄλλο	
αὐτὸ			
	ταῦτόν		
		οὐκ ἔξω	
			οὐ γὰρ ἂν διακρίναις

Note sur le tableau des formules.

Nous remarquons donc 1° une formule principale commune aux quatre sujets: ἐν (nous considérons ἐν ταῦτόν et οὐ δύο . . . ἀλλ' ἐν comme deux variantes sans intérêt spécial); 2° trois formules communes à plusieurs d'entre eux: ἐν, γίγνομαι, οὐκ ἄλλο; 3° enfin, en chaque sujet une formule particulière.

EXAMEN DES FORMULES.

Nous sommes en présence d'un vocabulaire sans nuances, où certaines formules absolues semblent bien de prime abord ne pouvoir signifier autre chose que l'identification la plus stricte.

C'est une apparence trompeuse.

Par l'examen comparé des endroits où ces formules se retrouvent dans les *Ennéades*, nous découvrons qu'elles n'ont pas une signification exclusive qui les restreigne et en fixe l'interprétation sans équivoque possible. Quelques-unes sont par elles-mêmes générales et vagues; les autres désignent tantôt l'identité ou unité absolue qui règne à l'intérieur de l'Un, Hypostase première et Premier Principe, tantôt une identification relative et imparfaite.

Étudions chaque formule séparément, en commençant par les plus générales.

1. Γίγνομαι, εἶναι.

Ces deux mots n'entraînent avec eux aucune détermination et s'emploient pour les sujets les plus variés. Il nous semble superflu d'insister.

2. Οὐκ ἄλλο.

C'est la négation d'une différence quelconque. Ἄλλο, en effet, n'a pas, chez Plotin, de signification plus précise que le terme *autre* dans notre langage.

Voici quelques exemples pris au hasard.

Enn., VI, 7, 13, p. 85, 55. « Il n'y a rien en l'Intelligence qui ne soit différent » (ὃ τι μὴ ἄλλο).

Enn., VI, 2, 21, p. 122, 39-40. Dans les êtres supérieurs à la Nature « l'essence n'est pas autre chose que l'intelligence ».

Enn., V, 8, 4, p. 139, 10-11. Dans les intelligibles « chacun a un caractère saillant ». Littéralement: en chacun il y a de l'*autre*.

3. Οὐκ ἔξω.

Comme formule, cette expression n'a pas non plus de sens particulier unique, comme il apparaît par ce texte: « Quand il s'agit de la matière, c'est en un tout autre sens que la forme lui est extérieure ²³. »

²³ *Enn.*, III, 6, 15, p. 116, 5-6.

Si nous passons à l'autre groupe de formules nous constatons que, tout en étant plus précises, elles ne sont pas réservées à un mode d'identification plus qu'à un autre. Nous montrerons que chacune est employée pour signifier tour à tour l'identification absolue et l'une ou l'autre des identifications relatives admises par Plotin.

4. *Ev.

1) *Identification absolue:*

Celle des attributs de l'Un avec sa propre substance.

Enn., VI, 8, 13, p. 150, 30-31. « Sa volonté ne fait qu'un avec lui. »

Enn., VI, 8, 20, p. 159, 8-9. « Lui et sa production de lui-même ne sont pas deux choses, mais une seule. »

2) *Identification non absolue:*

a) *Dans l'Intelligence.* *Enn.*, VI, 7, 14, p. 86, 11-12. « L'Intelligence est une unité multiple » (ἐν πολλὰ) ; « en elle il y a division; et il n'y a pas confusion, bien qu'il y ait unité ²⁴ ».

Enn., III, 8, 11, p. 167, 5. L'Intelligence avant de voir actuellement était une; « d'une, elle est devenue deux choses et les deux n'en font qu'une ».

Ces textes ont l'avantage d'exprimer en même temps l'identification et son caractère non absolu.

b) *Dans l'âme.* *Enn.*, IV, 3, 31, p. 100, 15-16. « La dualité de nos âmes nous échappe; car elles arrivent à ne faire qu'un, et l'une sert de véhicule à l'autre. »

Enn., IV, 2, 2, p. 11, 52-53. « L'âme est une et multiple. »

Même remarque que pour les textes concernant l'Intelligence.

c) *Dans l'intelligible.* *Enn.*, III, 7, 3, p. 129, 11. « Les êtres intelligibles pris ensemble, forment une unité. »

Bien qu'ils forment une nature unique, ils n'en sont pas moins « plusieurs choses » (*ibid.*, 7).

d) Enfin, parlant du substrat de l'âme, Plotin prononce cette phrase typique, si caractéristique de sa doctrine de l'unité multiple: « Il

²⁴ *Enn.*, VI, 7, 14, p. 86, 18-19.

est un, non sans être aussi deux ou même plusieurs » (*Enn.*, VI, 2, 6, p. 105, 9-10).

5. Ἐν τὰ ὅν.

1) Identification absolue:

Enn., VI, 8, 15, p. 152, 3-4. « L'un ne pourrait être uni avec lui-même si lui, qui s'unit, et celui à qui il s'unit n'étaient pas une seule et même chose. »

2) Identification non absolue:

Enn., V, 3, 5, p. 55, 42. « L'Intelligence ne fait qu'une seule et même chose avec son acte. »

Or, il est dit: en tous les êtres différents de l'Un « l'essence et l'acte sont en quelque manière deux choses » (*Enn.*, V, 8, 12, p. 149, 32). C'est uniquement pour l'Un qu'on peut affirmer qu'il « n'y a pas deux choses en une, mais une seule » (*ibid.*, 35-36).

6. ὁ δὺο.

Nous ne considérons pas ὁ δὺο comme une formule particulière. Ces mots font ordinairement partie de la formule complète ὁ δὺο . . . ἀλλ'ἔν, comme dans le texte cité: *Enn.*, VI, 7, 34, p. 108, 13-14. Cf. *Enn.*, VI, 8, 20, p. 159, 8-9.

Il est clair que la dualité ainsi niée (ὁ δὺο) ne peut que correspondre exactement à l'unité affirmée (ἀλλ'ἔν) et revêtir les mêmes modalités. Or, nous venons de voir que l'unité exprimée par ἔν peut être aussi bien déficiente et imparfaite qu'absolue.

7. Ἀὐτὸς.

1) Identification absolue:

Enn., II, 9, 1, p. 111, 3-4. « La nature du Bien . . . n'est point différente de ce qu'on appelle l'Un » (φύσις ἡ αὐτή).

2) Identification non absolue:

Enn., V, 3, 5, p. 54, 27-28. « C'est la première intelligence qui possède les êtres ou plutôt qui est identique aux êtres. »

Cette identification est bien relative: tous ces êtres différant entre eux! L'Intelligence, est-il dit ailleurs, « est universelle parce qu'elle est

toutes choses . . . , il n'y a rien en elle qui ne soit différent ($\delta \tau \iota \mu \eta \alpha \lambda \lambda \omicron$), afin de concourir par sa différence même à la somme de toutes choses » (*Enn.*, VI, 7, 13, p. 85, 53-55).

8. Ταὐτόν.

1) *Identification absolue:*

Enn., VI, 8, 13, p. 149, 7-8. Pour l'Un « sa volonté est identique à son essence ».

2) *Identification non absolue:*

Enn., V, 4, 2, p. 82, 45. « L'être est identique à l'Intelligence. »

Or, on sait que l'un et l'autre sont multiples, « Un et multiple, l'être l'est immédiatement » (*Enn.*, VI, 2, 21, p. 122, 47).

De plus, il y a distinction entre l'être et l'Intelligence.

« L'Intelligence faisant subsister l'être en le pensant et l'Être comme objet de pensée, donnant à l'Intelligence la pensée et l'existence . . . , à eux deux, ils forment cette chose unique ($\tau \omicron \upsilon \tau \omicron \tau \omicron \tau \omicron \epsilon \nu$) qui est à la fois Intelligence et être » (*Enn.*, V, 1, 4, p. 20, 27-34).

9. Οὐ γὰρ ἄν διακρίναί.

1) *Identification absolue:*

Enn., V, 3, 15, p. 70, 31. « L'Un possédait-il (en lui) toutes choses sans qu'elles y fussent à l'état distinct? »

Par manière de question, Plotin affirme l'indistinction des êtres dans l'Un. L'Un possède toutes choses (*ibid.*, 29-30), mais sans aucune distinction, comme l'exige son absolue simplicité (*Enn.*, IV, 8, 6).

2) *Identification non absolue:*

Enn., V, 3, 15, p. 69, 20-21. « Bien que l'Intelligence ait des parties multiples, elles restent pourtant dans l'identité, et on ne peut les discerner parce qu'elles sont toutes ensemble. »

Point n'est besoin de commentaire.

CONCLUSION.

De cet examen des formules il ressort avec évidence qu'elles n'ont pas par elles-mêmes le sens d'identification absolue.

Employées tantôt pour désigner l'identification la plus stricte, tantôt une identification relative, elles restent d'elles-mêmes ambiguës et requièrent d'être interprétées chaque fois selon les exigences du contexte.

Comme telles, par conséquent, elles n'apportent aucune solution au problème. Elles le laissent intact.

CHAPITRE III

L'INTELLIGENCE A TOUJOURS LA CONTEMPLATION DE L'UN.

Le langage de Plotin insinue, s'il ne le suppose pas formellement, qu'il reste toujours une certaine dualité entre le sujet contemplant et l'objet vu, entre l'âme et l'Un auquel il lui est donné de s'unir.

Ne trouverons-nous pas dans sa doctrine même la démonstration rationnelle, la preuve authentique de cette dualité?

Or justement, au sujet de la contemplation de l'Un par l'Intelligence, Plotin parle avec une clarté qu'on cherche en vain lorsqu'il traite de celle de l'homme. Nous pourrions, sans doute, en étudiant le cas de l'Intelligence, obtenir quelque lumière sur celui de l'âme.

L'Intelligence a une double contemplation: celle des êtres qui sont en elle et qui sont elle-même, et celle de l'Un.

« L'Intelligence²⁵ doit donc avoir deux pouvoirs, celui de penser, pour voir ce qui est en elle, et celui de voir ce qui est au delà d'elle-même », à savoir le Premier Principe (*Enn.*, VI, 7, 35, p. 109, 19-21).

Ces deux contemplations de l'Intelligence ne cessent jamais. « Est-ce en un temps différent, demande Plotin, que cette intelligence a la vision (*ὁρᾶ*) des êtres partie par partie, et qu'elle a cette autre vision? » — celle de l'Un (*ibid.*, 27-28). « Un exposé didactique, remarque-t-il, présente ces visions comme des événements: mais, en réalité l'Intelligence possède toujours et la pensée, et cet état où elle ne pense pas (*τὸ μὴ νοεῖν*), mais où elle a de l'Un une vision différente de la pensée » (*ibid.*, p. 109, 28-30).

²⁵ L'Intelligence-Hypostase, d'après M. Bréhier, *Philosophie de Plotin*, p. 148. Ce sentiment est confirmé par *Enn.*, VI, 9, 2, fin.

Cette vision de l'Un, supérieure à la pensée (*Enn.*, V, 5, 7), c'est la vision unitive dont le propre est d'identifier à l'Un l'être qui le contemple. Il n'y a pas d'autre vision de l'Un supérieure à la pensée de l'Intelligence. C'est « l'intuition qui reçoit son objet » (*Enn.*, VI, 7, 35, p. 109, 21-22).

L'Intelligence n'est jamais présentée qu'avec ces deux seules contemplations: la pensée, et la vision du Premier (*Enn.*, V, 7-8; VI, 7, 35; VI, 9, 2). Et cette vision est unifiante, elle procure l'identification. Nous le voyons dans le cas de l'homme; à plus forte raison dans celui de l'Intelligence.

Plotin le dit d'ailleurs aussi pour l'Intelligence, mais dans un texte qu'il faut interpréter en nous souvenant de sa remarque que nous séparons dans le temps, pour l'exposé didactique, des choses qui ne sont pas successives en réalité, mais simultanées.

La vision de l'Intelligence, dit-il (*Enn.*, V, 5, 7), atteint les objets éclairés par une lumière différente d'eux, les intelligibles. Mais si elle laisse ces objets pour regarder la lumière qui les éclaire, elle voit alors la lumière elle-même.

Un peu plus loin: « L'Intelligence, mettant un voile sur les autres objets et se recueillant dans son intimité, ne voit plus aucun objet; mais elle contemple alors une lumière qui n'est point en autre chose, mais qui lui est apparue subitement, seule, pure, et existant en elle-même » ἐφ'ἑαυτοῦ) (*ibid.*, p. 99-100, 32-35).

Supprimons de ces passages l'idée de temps qui n'est là que pour l'exposé didactique, et rendons-la par sa signification véritable: il nous reste la seule idée de la distinction de ces deux activités de l'Intelligence, de ces deux visions — celle des intelligibles et celle de l'Un.

Pour cette dernière aucun doute n'est possible: cette apparition subite de la lumière pure et existant en elle-même, dans l'effacement de tout autre objet, c'est l'apparition de l'Un dans la vision unifiante, où voyant et Un ne sont plus deux choses, mais une seule. Que l'on compare, si l'on veut, *Enn.*, VI, 7, 34, début; *ibid.*, 35, début; VI, 9, 7; VI, 9, 10 et 11.

Mais continuons dans ce même chapitre 8 (*Enn.*, V, 5) qui suffit, à lui seul.

Ces deux contemplations de l'Intelligence ne sont pas successives ou intermittentes: elles sont continues et éternelles comme l'Intelligence elle-même. Ne craignons pas d'insister. C'est la clef de l'apparente contradiction qui suit. L'Un, dit Plotin, est toujours présent à l'Intelligence, mais il ne se montre pas toujours. Il apparaît quand il le veut bien. « Il ne vient pas, comme on s'attendait à ce que je le dise; s'il vient, c'est sans venir; et il apparaît . . . C'est l'Intelligence qui est forcée d'aller et de venir . . . S'il était possible à l'Intelligence de ne rester nulle part (je ne veux pas dire en aucun lieu . . .), elle ne cesserait de voir le Premier; ou plutôt elle ne le verrait pas, mais elle ne ferait qu'un avec lui » (*Enn.*, V, 5, 8, p. 100, 15-23).

Elle ne cesserait de voir le Premier . . . Donc, penserons-nous, elle ne le voit pas toujours; elle n'a pas toujours la vision de l'Un, contrairement à ce qui a été dit.

Mais non! En concluant ainsi nous oublions sa remarque fondamentale: dans les contemplations de l'Intelligence aucune diversité de temps, mais seulement distinction d'espèce, distinction de pouvoirs. Plotin veut dire ici, en supprimant toute idée temporelle, que si l'Intelligence n'avait que le pouvoir de voir l'Un, elle serait simplement unie à lui et ne ferait qu'un avec lui. Elle n'aurait pas alors le pouvoir de penser les êtres, et ne serait pas, par conséquent, Intelligence, puisqu'elle n'aurait pas cet acte de penser qui est son être et son essence (cf. *Enn.*, VI, 9, 2; III, 9, 7). Mais elle serait simplement vision de l'Un. Or, comme elle est intelligence et donc essentiellement pensée multiple, elle ne possède ce pouvoir de voir l'Un que comme opposé ($\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) à son pouvoir de penser ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$) et distinct de lui. (*Enn.*, VI, 7, 35). C'est le sens de sa remarque finale: « Mais parce qu'elle est intelligence, elle le contemple par la partie qui, en elle, n'est pas intelligente » ($\tau\hat{\omega}\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \mu\eta\ \nu\hat{\omega}$) (*Enn.*, 5, 8, p. 100, 24-25). Comme s'il disait: étant intelligence, elle voit comme elle peut voir, selon le pouvoir qui lui est donné, qui ne peut être qu'un $\mu\eta\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ opposé à son $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ essentiel, et qui est comme un don que lui fait l'Un, parce qu'il le veut bien ²⁶.

²⁶ C'est l'explication du "tantôt elle (la lumière qui est l'Un) se montre, tantôt elle ne se montre pas" (*Enn.*, V, 5, 8, p. 100, 4-5). Toujours pour la même raison qu'il faut supprimer l'idée de temps lorsqu'il s'agit de l'Intelligence.

L'Intelligence a donc toujours de l'Un cette vision qui, au dire de Plotin, identifie à lui.

Et le problème se pose: identification absolue que cette union? absorption totale de l'Intelligence dans l'Un?

Mais comment donc? S'il est dit que l'Intelligence a toujours ce pouvoir, cette vision qui l'identifie à l'Un, il est dit aussi, et au même endroit, qu'elle a toujours la pensée des intelligibles. Or, cette pensée, c'est son être et son essence, c'est elle-même. Elle est et reste donc toujours, éternellement elle-même, et donc toujours et éternellement distincte de l'Un!

Il ne se peut pas, en conséquence, que son union avec lui soit une identification telle que son être propre en soit supprimé; il ne se peut pas que cette identification soit absolue!

Si tel est le cas pour l'Intelligence, à plus forte raison, dirons-nous, tel est-il pour l'âme.

L'Intelligence est immédiatement proche de l'Un, l'âme n'arrive à lui qu'en passant par l'Intelligence. La contemplation de l'âme ne saurait être plus parfaite, plus efficace dans l'identification que celle de l'Intelligence.

Concluons: l'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation n'est pas absolue. L'âme n'y perd pas son existence propre. Si elle n'y fait qu'un avec le Premier, ce ne peut être que selon un mode relatif qu'il nous reste à découvrir.

CHAPITRE IV

L'ABSORPTION DANS L'UN.

Peut-on concevoir l'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation comme une absorption de celle-ci en lui? L'âme s'unissant au Premier se liquéfierait en quelque sorte, disparaîtrait en lui totalement, se fondrait en lui dans une complète et réelle indistinction ²⁷?

²⁷ M. Bréhier considère l'idée d'absorption comme postulée par le système de Plotin. "La doctrine propre de Plotin, écrit-il, c'est que la transcendance platonicienne, bien comprise, implique au fond l'immanence, en d'autres termes, qu'il ne peut pas y avoir de continuité véritable dans le domaine des réalités spirituelles, s'il n'y a pas absorption de la réalité inférieure dans la réalité supérieure. Il ne s'agit pas de l'imma-

L'UN EST UN.

« L'Un est un », a répété Plotin ²⁸ contre toute tentative de confondre avec le Premier l'un ou l'autre des êtres qui viennent à sa suite, c'est-à-dire qu'il possède l'unité absolue sans le moindre vestige de multiplicité, la parfaite simplicité excluant toute nuance de dualité, de division, de distinction intrinsèque.

Il est Un; il n'est que cela; l'unité sans mélange possible.

Comment pourrait-il admettre en lui une chose différente de lui? La question aurait révolté Plotin. N'en veut-il pas à Aristote d'avoir accordé la pensée de soi-même à son Premier Moteur, et ne l'accuse-t-il pas d'être par là tombé dans la contradiction et l'absurdité en détruisant, de ce fait, l'être premier qu'il prétendait poser ²⁹.

Il refuse donc énergiquement de tomber dans la même contradiction. C'est pourquoi il écarte de l'Un la vie, la pensée, l'intelligence, l'être même et la divinité, toutes choses enfin, pour qu'il n'y ait que l'Un tout seul, la simplicité la plus parfaite.

Il ne se peut donc pas que l'âme s'unisse à l'Un de façon à pénétrer en lui avec son être propre.

L'âme, étant autre chose que l'Un, *ferait composition* avec lui, introduirait en lui la multiplicité: elle détruirait l'Un, détruisant son ineffable simplicité.

L'ÂME N'EST PAS UN « FRAGMENT » DE L'UN.

Mais, si l'âme est un « fragment » de l'Un recouvert de l'altérité qui la fait « être particulier », si elle échappe à cette altérité, si elle se dépouille de ces vêtements d'emprunt qu'elle a revêtus dans sa descente (*Enn.*, I, 6, 7), ne remontera-t-elle pas alors à son principe, ne réinté-

nence, telle que la concevaient les Stoïciens . . . , mais tout au contraire, de ce qu'on pourrait appeler l'immanence dans le transcendant, d'une absorption des choses dans leur principe." *Philosophie de Plotin*, p. 164.

²⁸ *Enn.*, V, 3, 15, p. 70, 38-39. Plotin dit aussi bien que l'Un est tous les êtres et qu'il n'est aucun d'eux. Il n'y a pas là contradiction, mais seulement défaut de nuances dans les expressions. Par les explications qu'il donne ça et là, on peut connaître sa vraie pensée qui, traduite en langage scolastique, s'énoncerait ainsi: L'Un est toutes choses *causaliter*; il n'est aucune d'elles *formaliter*. La même distinction s'applique à cette phrase surprenante: "Il n'est pas nécessaire qu'un être qui donne possède ce qu'il donne" (*Enn.*, VI, 7, 17, p. 88, 3-4). Entendons: il n'est pas nécessaire qu'il possède *formellement* ce qu'il donne.

²⁹ Cf. *Enn.*, V, 1, 9.

grera-t-elle pas le logis de son « père »? Ne sera-ce pas alors l'Un se retrouvant lui-même et n'aura-t-on pas raison de parler d'identification réelle, stricte, d'absorption totale dans l'Un ³⁰?

L'hypothèse serait valable en elle-même, mais elle est contraire à la doctrine des *Ennéades*.

L'âme n'est pas un « fragment » de l'Un, en aucune manière.

On ne saurait, tout d'abord, parler de *fragment* de l'Un. C'est tout à fait inconciliable avec son absolue simplicité. Il n'a point quelque chose de lui ici et autre chose là; il n'est point non plus tout entier en un seul endroit; il est tout entier partout ³¹.

Si donc l'Un est quelque part, il y est tout entier.

Et déjà, nous pourrions finir ici la discussion avec un texte de Plotin: l'âme « croit faussement que ce qui est en elle est la totalité de l'être divin » (*Enn.*, I, 2, 2, p. 53, 25-26). Si l'âme n'a pas en elle la totalité de l'être divin de l'Un, elle ne l'a pas du tout selon ce qu'il est en lui-même, selon son être propre, indivisible et incommunicable. Imaginer un Un diminué serait absurde.

Mais continuons d'examiner l'hypothèse.

Nous pourrions nous demander, en restant dans les cadres tracés par Plotin, si l'âme ne serait pas l'Un, plus une détermination particulière, plus cette « altérité » que précisément l'âme revêt dans sa descente vers la matière (*Enn.*, VI, 4, 16).

Non, l'âme n'est pas cela non plus.

L'émanation par laquelle les êtres procèdent de l'Un fait exister chacun à un degré d'être inférieur à celui de l'Un, inférieur, de plus, à celui de l'être dont ils proviennent immédiatement: au-dessous de l'Un, l'Intelligence; au-dessous de l'Intelligence, l'Âme; au dernier degré les choses corporelles ou sensibles. Enchaînement *sans coupure*, il est vrai — les êtres engendrés ne sortent pas de leur générateur, mais sont en lui

³⁰ Cette supposition se trouve très nettement chez J. Simon. Dans l'union extatique "l'individu, la personne expire; le divin engagé dans notre nature, se sépare de ces éléments individuels, se réunit au foyer de la nature éternelle". *Histoire de l'École d'Alexandrie*, vol. I, p. 556. Ne peut-on croire que c'est également la pensée de Heinemann lorsqu'il écrit que dans l'extase toutes les formes se dissolvent et qu'il ne reste plus que le feu du continu? "Alle formen lösen sich auf, es bleibt nur das Feuer des Inhalts." *Plotin*... p. 303.

³¹ Οὐδὲ γὰρ τὸ μὲν τι αὐτοῦ ᾧδὲ τὸ δὲ ᾧδὲ : οὐ μὴν οὐδ' ὅλον ᾧδὲ : ὥστε ὅλον πανταχοῦ... *Enn.*, V, 5, 9, p. 101, 23-25.

(*Enn.*, V, 5, 9), — lumière qui, à partir d'un seul foyer, se propage en s'affaiblissant, Vie qui s'étend en ligne droite, où chaque point ne périt pas dans celui qui le suit, mais affaiblissement quand même, diminution et éloignement, niveau différent, inégal d'être, « amoindrissement d'être » (*Enn.*, VI, 9, 9, p. 184, 13).

L'Un ne se donne pas tout entier aux êtres qu'il engendre.

L'Intelligence, l'être le plus proche de lui pourtant, le reçoit « non tel qu'il est dans sa transcendance, mais tel qu'elle peut le recevoir » (*Enn.* VI, 7, 15, p. 86, 13-14).

Le recevra-t-elle diminué? Impossible! L'Un est un!

À plus forte raison les êtres inférieurs ne le recevront pas tout entier. Autant dire que l'Un ne se donne pas lui-même.

Et Plotin l'affirme! Le Principe « n'est pas inhérent » dans les êtres; « est inhérent non pas le principe d'où vient un être, mais ce dont il est fait...; le principe est différent d'eux tous..., il est avant toutes choses » (*Enn.*, V, 3, 11, p. 64, 17-23).

« Les êtres n'ont rien d'identique à lui » (*Enn.*, VI, 7, 32, p. 105, 20-21). « Il ne se mélange pas avec les êtres qui le suivent » (*Enn.*, V, 4, 1, p. 79, 6). « Il n'a aucun rapport avec le dehors ni avec les autres êtres; pas même quand il les produit » (*Enn.*, VI, 8, 17, p. 156, 26-27). « Nous disons, il est vrai, qu'il est une cause, mais c'est là attribuer un accident non pas à lui, mais à nous; c'est dire que nous tenons quelque chose de lui, tandis qu'il reste en lui-même » (*Enn.*, VI, 9, 3, p. 176, 49-51).

« Il reste en lui-même »! Idée principale de sa production des êtres, comme l'unité donne l'idée principale de ce qu'il est en lui-même!

Ἐφ' ἑαυτοῦ ἔδωκεν (*Enn.*, V, 2, 2, p. 35, 26-27). C'est en restant en lui-même que l'Un donne l'existence aux êtres (cf. *Enn.*, IV, 8, 6; III, 4, 1; III, 8, 10; I, 6, 7; VI, 9, 9; etc.), et c'est pourquoi les êtres ne sont pas l'Un. C'est Plotin lui-même qui la donne, cette raison (*Enn.*, V, 2, 2). Les êtres ne sont pas l'Un parce qu'il reste en lui-même, autrement dit, parce qu'il ne se donne pas lui-même!

Mais pourtant, n'est-il pas affirmé que nous avons quelque chose de lui en nous³²?

³² "Car il y a en nous quelque chose de lui" (*Enn.*, III, 8, 9, p. 165, 23). Cf. *Enn.*, I, 2, 2; IV, 8, 7; etc.

Qu'avons-nous donc de lui? Comment l'avons-nous? Quel est ce mystère?

Assurément, c'est une chose mystérieuse et incompréhensible. Car, ce que nous avons de l'Un, c'est par *participation* que nous l'avons³³. Et « la théorie de la participation ne serait pas la plus obscure et la plus difficile de toutes » (*Enn.*, VI, 5, 8, p. 205, 8-9), si elle était aussi simple que de dire que l'Un est en chacun de nous selon ce qu'il est en lui-même. Plotin n'aurait pas alors à nous répéter si souvent que rien n'est l'Un et que l'Un n'est rien des choses qu'il engendre! Ni que « si tous les êtres procèdent de l'Un qui est au delà de l'être, ils y participent d'une manière différente selon leur nature » (*Enn.*, VI, 2, 17, p. 118, 17-19).

Le mystère de la participation n'est d'ailleurs pas propre à la philosophie de Plotin: il est commun à toute métaphysique qui admet un *Premier*.

Quoi qu'il en soit, cette idée de participation donne la vraie réponse à notre question: l'âme possède en elle quelque chose de l'Un, quelque chose qui vient de lui, mais qui n'est pas l'Un lui-même. Elle est donc foncièrement *autre* que l'Un³⁴.

L'ANNIHILATION DE L'ÂME EST IMPOSSIBLE.

Mais alors, si l'âme est *autre* que l'Un, et qu'elle ne puisse en conséquence s'absorber en lui tout en restant ce qu'elle est, il n'y a plus qu'une hypothèse à faire: dans son union avec l'Un elle est totalement annihilée. Il n'y a nul autre moyen de comprendre qu'elle ne soit avec lui *qu'une seule et même chose, un seul et même être*.

L'idée d'annihilation apparaît deux fois dans les *Ennéades*. D'abord pour l'Intelligence (*Enn.*, VI, 7, 13), puis pour l'homme (*Enn.*,

³³ "Tout être participe au Bien" (*Enn.*, I, 7, 2, p. 109, 4). Cf. *Enn.*, I, 7, 1; V, 3, 15; VI, 2, 17; etc.

³⁴ Il est parlé à plusieurs reprises d'une *trace* (ἵχνος) de l'être supérieur possédée par l'être inférieur (cf. *Enn.*, III, 3, 3, p. 52, 34); trace de l'Intelligence dans l'âme (*Enn.*, I, 8, 11, p. 127, 17; V, 3, 3, p. 51, 12); de l'âme dans le corps (*Enn.*, II, 3, 9, p. 35, 22). L'Intelligence est elle-même une trace de l'Un (*Enn.*, VI, 7, 17, p. 90, 17). Cela cadre parfaitement avec l'idée de *participation*. Dans tous ces passages le caractère d'infériorité de cette trace est manifeste. Pour ce qui concerne l'Un, en particulier, un texte de Plotin peut nous rassurer. Il écrit: "Évitez surtout de le voir (l'Un) à l'aide des autres choses; sinon vous verrez sa trace et non lui-même" (*Enn.*, V, 5, 10, p. 102, 1-2). C'est donc que la trace de l'Un n'est pas l'Un, mais autre chose que lui, *étrépos*.

VI, 9, 8). Dans les deux cas, elle est envisagée dans l'unique hypothèse d'une cessation totale de l'activité qui oriente tout être vers l'Un.

« Nous tendons vers l'Un et nous l'entourons . . . toujours . . . ; lorsque nous cesserons de l'entourer, ce sera pour nous la destruction totale, et nous ne serons plus . . . ; lorsque nous regardons vers lui, c'est là notre fin et notre repos » (*Enn.*, VI, 9, 9, p. 183-184, 35-43).

Nous détourner de l'Un, voilà donc ce qui serait pour nous cause d'annihilation, de descente au non-être; tandis qu'au contraire la perfection de notre être, « notre fin et notre repos » sont placés dans la contemplation de l'Un.

Serait-il concevable alors, que dans la contemplation la plus parfaite, arrivée à son degré suprême de l'union extatique avec l'Un, nous perdions justement notre être par l'annihilation? Ne sera-t-il pas, tout au contraire, exalté jusqu'à sa plus haute perfection possible? Eh quoi! s'écrie Plotin, parlant de la vie dans le monde intelligible, Socrate périrait au moment où il arrive à la perfection (*Enn.*, IV, 3, 5, p. 70. 4-5) ³⁵?

Combien plus absurde encore de supposer qu'il périrait au moment où il prend contact avec l'Un et atteint cet état de béatitude plénière où « il n'échangerait rien contre l'Un, lui promît-on le ciel tout entier » (*Enn.*, VI, 7, 34, p. 108, 21-23)! Non! L'âme ne saurait périr du fait de son union bienheureuse avec l'Un!

Cette idée d'annihilation, d'ailleurs, répugne au système de Plotin. Elle est incompatible avec l'immortalité de l'âme qu'il soutient de toutes façons (cf. *Enn.*, IV, 7, entier).

Comment se pourrait-il que l'âme immortelle puisse périr en se rapprochant du Principe qui l'a précisément faite immortelle? Chose remarquable, Plotin, pour nous persuader de l'immortalité de notre âme, recourt précisément à l'expérience que chaque âme peut avoir de sa montée contemplative vers les intelligibles et vers le Premier Principe (cf. *Enn.*, IV, 7, 10 et 12).

Vous voulez savoir si l'âme est immortelle, vous voulez connaître sa nature? « Voyant souvent et chez la plupart l'âme pleine de souillures, on ne croit pas qu'elle soit une chose divine et immortelle. » Il faut l'exa-

³⁵ Cf. R. ARNOU, *Désir de Dieu* . . . , p. 250.

miner à l'état pur pour savoir ce qu'elle est. « Examinez-la donc en lui enlevant ce qui n'est pas elle-même, ou plutôt enlevez vos taches, et examinez-vous vous-mêmes, et vous aurez foi en votre immortalité, lorsque vous vous verrez dans une région intelligible et pure . . . , vous croirez que le vers suivant est très bien dit: « *Salut à vous, je suis un Dieu immortel* » en montant jusqu'à l'être divin et les yeux fixés sur votre ressemblance avec lui » (*Enn.*, IV, 7, 10, p. 207, 25-41).

Non! les âmes ne périssent pas, elles sont immortelles plus visiblement que jamais « quand elles montent jusqu'au premier principe » (*Enn.*, IV, 7, 10, p. 208, 7-8).

L'expérience enfin, proteste contre l'hypothèse de l'annihilation de l'âme dans la vision de l'Un.

On revient, en effet, de cette vision; on se retrouve soi-même après l'extase. On s'est purifié, on est monté jusqu'à la lumière, on devient soi-même une pure lumière . . . « jusqu'à ce que l'on retombe sous le poids et que cette fleur se flétrisse » (*Enn.*, VI, 9, 9, p. 186, 60-61). C'est nous avant, pendant et après la vision.

Pendant la vision notre conscience réflexive est supprimée, mais non pas toute conscience ³⁶.

Nous gardons le souvenir de notre contact avec l'Un. C'est d'après le souvenir qu'il en conserve que Plotin peut essayer de nous faire comprendre quelque chose de cette expérience mystique dont il a joui quelques rares fois dans sa vie.

C'est une extase, une certaine sortie de soi, si l'on veut, mais qui n'entraîne même pas la mort ³⁷.

Toutes choses qui montrent bien que dans et à travers l'union mystique notre existence propre persiste. On ne peut donc pas dire que l'âme s'identifie à l'Un en s'anéantissant en lui.

Cherchons ailleurs la solution du problème de son identification mystique avec lui.

³⁶ Cf. J. MARÉCHAL, *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, vol. II, p. 57.

³⁷ Selon la remarque du P. Maréchal, cette extase n'est pas simplement suspension des activités corporelles. Elle est tout autant, sinon davantage, une sortie "objective" de soi, c'est-à-dire que le sujet contemplant sort lui-même totalement de son champ de vision. *Etudes sur la Psych. des Myst.*, vol. II, p. 61, 62.

CHAPITRE V

LE DEVENIR PAR L'OPÉRATION.

ARTICLE 1. — EN GÉNÉRAL.

ÊTRE ET OPÉRER.

Parlant des trois hommes, intelligible, sensible et intermédiaire, que chacun de nous possède d'une certaine façon en soi-même, Plotin écrit: « Tantôt nous agissons (*ἐνεργεῖ ὁ μὲν ἡμῶν*) selon le dernier de ces hommes; tantôt notre acte (*ἐνέργεια*) vient du précédent; tantôt il vient de l'homme supérieur; et chacun de nous est celui de ces trois hommes selon lequel il agit » (*καὶ ἔστιν ἕκαστος καθ'ὃν ἐνεργεῖ*) (*Enn.*, VI, 7, 6, p. 75, 15-18).

Sa pensée se complète dans un autre passage où, selon sa manière plus fréquente, il ne distingue en nous que l'homme intelligible et l'homme sensible ou inférieur: « Quelquefois, nous sommes seulement celui que nous nous sommes ajouté en second, dans le cas où l'homme primitif n'agit plus et cesse, en un sens, d'être présent » (*Enn.*, VI, 4, 14, p. 195, 30-31).

Ainsi, que l'homme pose les actes de cet homme intelligible qu'il possède en soi, et Plotin dira non seulement qu'il opère selon cet homme, mais qu'il *est* cet homme. Un peu comme nous dirions de celui qui fait des actes de justice ou bien qu'il opère selon la justice, ou qu'il *est* juste. Non que Plotin veuille délibérément confondre être et opérer, mais il préfère user d'une terminologie plus en accord avec les distinctions qui lui sont familières.

Il parlera de la même façon au sujet de l'âme.

L'âme qui, par nature, appartient au monde intelligible ou être universel et réside en lui, en s'unissant au corps « bondit en quelque sorte hors de l'être universel dans un être particulier, sur lequel elle dirige une activité (*ἐνεργεῖ*) particulière, et elle sort du tout; son activité n'est plus dirigée vers le tout, bien qu'elle soit elle-même le tout » (*Enn.*, VI, 4, 16, p. 197, 29-30 et 23-25; cf. *Enn.*, IV, 3, 8).

Elle *devient* donc une âme particulière *par l'activité* qu'elle dirige sur un corps et qui l'unit à ce corps³⁸. Elle opère d'une opération particulière, elle *devient*, elle *est* particulière, dira Plotin.

LE DEVENIR PAR LA FACULTÉ.

Pourquoi peut-on dire que l'âme (ou l'homme) est ou devient selon l'activité qu'elle exerce? C'est parce qu'on peut dire que l'âme est la faculté même d'où procède cette activité.

« Les actes de ces âmes (particulières) sont de deux sortes: quand cette âme se dirige vers le haut, *elle est* intelligence; quand elle se dirige vers le bas, *elle est ses autres puissances* » (*Enn.*, VI, 2, 22, p. 124, 29-32).

Nous sommes une âme supérieure, accorde Plotin, mais à une condition: « il faut que nous en ayons la perception; car nous n'utilisons pas toujours ce que nous possédons; il nous faut, pour cela, orienter la partie moyenne de notre âme vers le supérieur... et faire passer nos facultés de la puissance ou de la disposition à l'acte » (*Enn.*, I, 1, 11, p. 46, 5-8).

LE DEVENIR PAR LA CONNAISSANCE.

En quoi consiste donc cette activité (*ἐνέργεια*) qui nous fait devenir et être? Que sont les facultés dont elle procède?

Ces facultés sont des facultés contemplatives, car cette activité même est une contemplation.

Elle consiste, en effet, à s'orienter vers un objet déterminé, à diriger sur lui le regard, en un mot, à le *contempler*.

« Toutes les âmes, était-il dit, sont toutes choses, mais chacune est conforme à la faculté qui, chez elle, exerce son activité; l'une est unie actuellement aux intelligibles, une autre n'y est unie que par la connaissance (*γνώσει*), une autre par le désir; chacune, contemplant des choses différentes, est et devient ce qu'elle contemple » (*Enn.*, IV, 3, 8, p. 73, 12-16).

Chaque âme est conforme à sa faculté actuellement agissante... et devient ce qu'elle contemple...

³⁸ Ne perdons pas de vue que Plotin, comme Platon, n'admet qu'une union accidentelle entre l'âme et le corps.

Nous touchons, ici, à l'identification plotinienne du *ποιεῖν* et de la *θεωρία*³⁹. Toute activité se ramène en définitive à une contemplation. Les facultés de l'âme sont donc des facultés contemplatives.

Et l'on devient la chose contemplée.

Comment cela? Par confusion de notre être avec le sien, de notre existence avec la sienne? Non, sans doute! mais par devenir opératif de contemplation, sur le plan du connaître. Nous n'avons pas le droit d'outrepasser les prémisses: tout à l'objet contemplé, nous exerçons uniquement sur lui notre activité; seule en nous est en acte la faculté concentrée sur lui. Nos autres facultés n'agissant pas, sont en puissance, c'est-à-dire, au sens plotinien du mot, ne sont plus présentes, n'existent plus, d'une certaine façon (*Enn.*, VI, 4, 14)⁴⁰.

Selon la manière de parler de Plotin, nous sommes alors notre unique faculté en acte et, par elle, nous sommes l'unique objet qui l'occupe actuellement, puisque cet objet est sa forme et donc aussi la nôtre (*Enn.*, IV, 4, 2, début), l'empreinte qui l'actue⁴¹, nous dirions en langage scolastique: qui la spécifie. Prenant la forme de cet objet, nous sommes ce qu'il est, nous ne faisons qu'un avec lui, « nous ne sommes plus nous-mêmes qu'en puissance » (*Enn.*, IV, 4, 2, p. 103, 8).

Voilà l'identification plotinienne pour l'âme: identification dans l'ordre de la connaissance et non pas dans l'ordre de l'être ou de l'existence.

Aristote avait dit avant Plotin que par la connaissance l'âme devient en quelque sorte toutes choses⁴²...

NON-ÊTRE ET SÉPARATION.

Puisque le devenir de l'homme s'opère dans l'ordre de la connaissance, sa contre-partie, le non-être, la cessation d'être s'effectuera par une séparation, par un éloignement procuré sur le même terrain de l'activité cognitive. C'est une conséquence nécessaire de ce qui précède. Qu'on se reporte aux textes déjà cités.

³⁹ Voir sur ce sujet R. ARNOU, *Praxis et Theoria — Etude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris, 1921.

⁴⁰ Cf. *Enn.*, IV, 8, 4; cf. aussi R. ARNOU, *Désir de Dieu*..., p. 213.

⁴¹ Cf. *Enn.*, VI, 9, 7.

⁴² 'Η ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστιν πάντα. *De l'Âme*, III, 8, 431 b 21.

Ainsi, par exemple: « Quelquefois, nous sommes seulement l'homme que nous nous sommes ajouté en second, dans le cas où l'homme primitif n'agit plus et cesse, en un sens, d'être présent » (*Enn.*, VI, 4, 14, p. 195, 30-31). Nous ne sommes plus alors l'homme primitif puisqu'il n'agit plus.

Retranchement et séparation ne s'expliquent pas autrement. Retrancher quelque chose en nous, c'est en faire cesser l'activité, et ainsi le réduire à l'état de puissance, c'est-à-dire au non-être plotinien.

Nous séparer, c'est ne plus nous occuper de ce que nous voulons éloigner, c'est ne plus diriger sur cela notre activité. Nous séparer du corps et « de tout ce qui s'est attaché à l'âme », le grand objectif de la purification et de la vertu plotiniennes, c'est en détourner l'activité de l'âme (*Enn.*, I, 1, 3, fin) et, détail significatif, c'est l'œuvre de la philosophie. C'est isoler l'âme, ne pas la laisser s'unir à d'autres choses. Et comment? « Qu'elle ne les regarde pas » (*Enn.*, III, 6, 5, p. 101, 17) ⁴³.

Article 2. — DEVENIR L'UN.

Nous voyons donc que le devenir de l'homme est conçu comme un devenir sur le plan de la connaissance. Est-ce que l'union de l'âme avec l'Un, union où l'âme devient l'Un, ne faisant qu'un avec lui, sera exceptée de cette théorie?

Nullement. La vision extatique, le contact avec l'Un est l'acte d'une *faculté* (*δύναμις*) apparentée à lui et qui vient de lui (*Enn.*, VI, 9, 4), faculté que tous possèdent, mais que peu d'hommes s'efforcent de réveiller (*Enn.*, I, 6, 8).

Tout le procédé d'union avec l'Un, dans son ensemble, est une remontée d'activité en activité: « Si l'on est incapable d'atteindre la première activité . . . » (*Enn.*, V, 3, 9, p. 61, 28-36; cf. *Enn.*, IV, 8, 1, début).

Toutes les nombreuses conditions de la contemplation de l'Un, étapes de notre retour vers lui, ou modalités de notre préparation à l'union, sont constamment représentées sous ce même angle d'assimilation par voie de connaissance.

Parcourons-les rapidement.

⁴³ Cf. *Enn.*, V, 1, 10; VI, 4, 16.

1. Qu'est-ce que *fuir ce monde* et *voyager vers l'Un*? C'est « cesser de regarder (ce monde) et fermant les yeux échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage » (*Enn.*, I, 6, 8, p. 105, 25-27).

2. La vision de l'Un n'est promise qu'à ceux qui sont capables de *voir*. « L'âme qui le peut se tourne vers lui afin de le connaître et de le voir » (*Enn.*, VI, 7, 31, p. 103-104, 6-7).

Et comme, pour le voir, il faut purifier son œil (*Enn.*, I, 6, 9), tous n'ont pas le courage de s'appliquer à cette purification.

3. Il faut *se purifier*: c'est se séparer du corps et de tout ce qui s'est attaché à l'âme (*Enn.*, I, 1, 12). Nous venons de voir comment cette séparation est de l'ordre de la connaissance.

4. « Retranche tout », est-il commandé (*Enn.*, V, 3, 17, p. 73, 37-38). C'est en cessant de nous en occuper que nous retranchons de nous les choses.

5. Nous devons *rentrer en nous-mêmes* par le recueillement (*Enn.*, V, 1, 12), et c'est en maintenant notre attention sur les réalités qui sont en notre âme.

6. Autre condition: la partie inférieure de l'âme doit contempler la partie supérieure (*Enn.*, III, 8, 6). Tout commentaire est inutile.

7. Même sens obvie dans cette autre condition: *se prendre soi-même comme objet de contemplation* (*Enn.*, VI, 7, 36).

8. L'âme doit *se réduire à l'unité*, être un seul être au lieu de plusieurs (*Enn.*, VI, 9, 3). Or, lisons l'explication qu'en donne Plotin: « L'âme s'éloigne de l'unité et n'est pas absolument une, lorsqu'elle saisit un objet par la science . . . ; il faut surmonter la science . . . et nous éveiller à la contemplation » (*Enn.*, VI, 9, 4, p. 176, 3-14, *passim*). Car, « en tant que l'être se tourne vers l'Un il est un » (*Enn.*, VI, 2, 9, p. 110, 40-41).

9. Il faut prendre pied *dans l'intelligible* et y résider (*Enn.*, VI, 7, 35-36). Or, « dès que l'âme s'est dégagée du corps, elle est là-bas, comme les idées » (*Enn.*, V, 9, 13, p. 172, 12-13). Nous savons comment comprendre ce dégagement du corps.

10. Nous devons *passer par l'Intelligence*, devenir l'Intelligence (*Enn.*, VI, 7, 36). Justement: « L'Intelligence est nôtre quand nous usons d'elle » (*Enn.*, V, 3, 3, p. 52, 28), et nous devenons intelligences « en abandonnant tout le reste pour la voir par elle-même » (*Enn.*, V, 3, 4, p. 53, 28).

11. Il est requis de l'âme qu'elle se fasse aussi *belle et aussi semblable* à l'Un que possible (*Enn.*, VI, 7, 34). Or « ceux qui sont là-bas, pénétrés de cette lumière, deviennent eux-mêmes des êtres beaux » (*Enn.*, V, 8, 10, p. 147, 26-27). Là-bas, c'est le monde intelligible où l'âme pénètre et demeure par son activité contemplative⁴⁴.

Ce qui rend semblable à Dieu, c'est la vertu supérieure ou intellectuelle (*Enn.*, I, 2, 1-3); elle n'est autre que « la contemplation et l'empreinte des objets intelligibles » (*Enn.*, I, 2, 4, p. 55, 19).

12. Il faut encore *dépasser l'Intelligence* et l'intelligible et c'est par l'activité du regard, par la contemplation. « De même que pour voir la nature intelligible, il ne faut plus avoir aucune image des choses sensibles et contempler ce qui est au delà du sensible, de même pour voir ce qui est au delà de l'intelligible, il faut écarter tout intelligible » (*Enn.*, V, 5, 6, p. 98, 17-20)⁴⁵.

13. L'âme doit *se dépouiller de toute altérité* (*Enn.*, VI, 9, 8; I, 6, 7). L'altérité qui nous éloigne des êtres supérieurs venant en nous de notre activité (*Enn.*, VI, 4, 16; IV, 3, 8) disparaîtra par la cessation de cette activité (*Enn.*, I, 2, 6).

14. Elle doit être *sans formes* (*Enn.*, VI, 9, 13; VI, 7, 14), c'est-à-dire sans formes provenant d'une activité de la connaissance. « Dès que l'âme s'enflamme d'amour pour lui (l'Un), elle se dépouille de toutes ses formes, et même de la forme de l'intelligible qui était en elle; elle ne peut ni le voir ni s'ajuster à lui, si elle continue de s'occuper de n'importe quel autre objet » (*Enn.*, VI, 7, 34, p. 107, 2-6).

15. C'est ainsi qu'elle remplira cette autre condition de « devenir l'Un tout seul, en retranchant toute addition » (*Enn.*, VI, 9, 9, p. 185, 52-53).

⁴⁴ Cf. *Enn.*, V, 9, 13; VI, 4, 16.

⁴⁵ Pour l'Intelligence, cf. *Enn.*, VI, 7, 22.

16. Enfin elle deviendra *vision*. « Reviens en toi-même et regarde; si tu ne vois pas encore . . . , enlève . . . et ne cesse . . . jusqu'à ce que tu voies . . . Es-tu devenu cela? Est-ce que tu vois cela? [Remarquons l'éloquente substitution de formules: devenir, c'est voir] . . . Tu es devenu une vision . . . ; même en restant ici tu as monté . . . , fixe ton regard et vois » (*Enn.*, I, 6, 8, p. 105, *passim*).

17. Alors dans l'apparition subite de l'Un nous ne serons plus. « Celui qui voit n'est plus lui-même » (*Enn.*, VI, 9, 10, p. 186, 15-16). C'est vrai, mais toujours sur le terrain opératif que Plotin ne quitte pas: « Nous prenons forme d'après ce que nous voyons; nous ne sommes plus nous-mêmes qu'en puissance » (*Enn.*, IV, 4, 2, p. 103, 7-8). Forme, assimilation, non-être, tout dans un seul et même ordre, sur un seul et même plan: *celui de la connaissance*.

Il apparaît donc clairement que l'ascension vers l'Un est tout entière un procédé de l'ordre opératif, un mouvement de la connaissance-désir plotinienne. À l'âme supérieure « appartient ce mouvement qui nous porte vers la région supérieure, vers la beauté et vers l'être divin, à qui nul ne commande; grâce à ce mouvement cette âme s'identifie à ces objets » (*Enn.*, II, 3, 9, p. 35, 24-26). Que désirer de plus clair? L'identification avec l'Un est fruit du mouvement contemplatif; fruit de l'activité de cette *faculté* apparentée à l'Un (*Enn.*, VI, 9, 4) qui nous permet de le voir.

CONCLUSION: L'IDENTIFICATION EST DANS L'ORDRE DE LA CONNAISSANCE.

Après cette longue démonstration nous estimons avoir le droit de conclure que l'union de l'âme avec l'Un est une vision et que l'identification affirmée par Plotin est de l'ordre de la connaissance et non pas de celui de l'être ⁴⁶.

4.

⁴⁶ Le P. Maréchal, pour qui également l'extase plotinienne ne saurait être autre chose qu'une "contemplation au sens strict, c'est-à-dire une intuition intellectuelle . . . , vraiment une connaissance, mais une connaissance *sui generis*" (*Etudes sur la Psych. des Myst.*, vol. II, p. 60), emploie des expressions dont nous avons préféré nous abstenir, mais qui expriment bien notre pensée. Il écrit, parlant du *voûs*: "Ne devient-il pas Dieu? Par nature, non; par connaissance, par coïncidence *objective*, oui (sans toutefois épuiser l'intelligibilité de l'Un) — aurait sans doute répondu Plotin, s'il avait usé de la distinction scolastique entre la *natura* et l'*intentio*" (*Op. cit.*, p. 69-70).

Vision meilleure que la *science* et bien supérieure à elle et à toute autre contemplation, c'est vrai, mais contemplation et vision quand même (*Enn.*, VI, 9, 4). « Intuition qui reçoit son objet » (*Enn.*, VI, 7, 35, p. 109, 21-22). L'Un *apparaît soudain, se montre, illumine* l'âme; on voit, on *perçoit*, on *regarde*, on *contemple*; partout ces mots reviennent.

« Il faut bien croire que l'on voit, lorsque l'âme perçoit soudain la lumière; cette lumière vient de lui (l'Un), et elle est lui-même » (*Enn.*, V, 3, 17, p. 73, 28-29).

L'Un s'unit à nous par une « présence supérieure à la science » (*Enn.*, VI, 9, 4, p. 176, 3), mais c'est la présence d'une lumière qui se montre: « Il faut penser qu'il est présent lorsqu'il nous éclaire . . . ; s'il n'était venu il ne nous aurait pas éclairé. Ainsi l'âme est sans lumière quand elle ne le contemple pas » (*Enn.*, V, 3, 17, p. 73, 30-33).

Plotin conclut: « Telle est la fin véritable de l'âme, le contact avec cette lumière, la vision qu'elle en a » (*ibid.*, 33-35).

Si donc il est dit que le contact avec cette lumière, l'union avec l'Un nous identifie avec lui de telle sorte que lui et nous ne sommes plus deux, mais une seule et même chose, cette identification ne peut être comprise que comme une assimilation selon l'ordre du connaître et non comme une absorption réelle, physique de notre être en l'être de l'Un.

Nous ne pouvons donc pas partager l'avis de M. de Corte et parler avec lui de « substitution, dans l'ordre *entitatif* (et non seulement dans l'ordre opératif) de l'être divin à l'être humain ⁴⁷ ».

Nous ne saurions non plus parler, avec M. Bréhier, de « transformation intime de l'âme qui se simplifie à un tel point qu'elle deviendra identique à son objet . . . ; union absolue que l'on appelle improprement vision, puisque la vision suppose encore une distinction entre le voyant et la vue ⁴⁸ », pour autant qu'il s'agirait là d'une identification sortant des cadres du connaître pour passer à l'ordre entitatif de l'*ὄνοια*.

⁴⁷ M. DE CORTE, *Technique et fondement de la purification plotinienne*, p. 50.

⁴⁸ E. BRÉHIER, *Plotin, Ennéades*, vol. VII, p. 169.

CONCLUSION.

L'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation, telle que décrite dans les *Ennéades* ⁴⁹, peut-elle s'entendre d'une identification absolue, d'une absorption physique de l'être de l'âme en la substance divine du Premier Principe?

Nous pensons que les arguments développés dans la présente discussion défendent d'interpréter en ce sens la pensée de Plotin. Il nous semble démontré qu'il ne s'agit ici que d'une assimilation intentionnelle, tout entière évoluée sur le plan de la connaissance.

Cette conclusion rejait sur la question du panthéisme plotinien et contribue, pour sa part, à établir qu'on ne saurait invoquer la théorie de l'extase pour imputer à Plotin un « spiritualisme moniste et panthéiste » ⁵⁰, ou quelque autre forme de panthéisme.

L'extase des *Ennéades* n'est pas une absorption physique de l'être de l'âme en Dieu; elle ne libère pas dans l'âme une sorte de fragment divin qui réintégrerait le « foyer de la nature éternelle » ⁵¹.

Cette extase n'est qu'une vision, une « intuition qui reçoit son objet » (*Enn.*, VI, 7, 35, p. 109, 21-22), et rien de plus.

La théorie de l'extase, à laquelle nous nous sommes strictement limité dans ce travail, nous permet néanmoins d'apprécier à sa valeur le système de Plotin et de constater qu'il peut donner d'utiles leçons à de plus modernes philosophies.

Il enseigne une vraie métaphysique, une admirable science de l'au delà des réalités sensibles: métaphysique spiritualiste possédant une conception très ferme de l'immatérialité; métaphysique théiste établissant un Dieu Premier, source de toute intelligence, de toute vie, de tout être. Cette philosophie répond par là aux constantes et plus profondes aspirations de l'esprit humain.

⁴⁹ Plotin aurait pu d'un mot, d'une phrase, dissiper l'équivoque de ses affirmations. Il ne l'a pas fait. Pourquoi? Nous proposons sous toutes réserves la réponse suivante: Plotin n'a pas voulu dépasser les sources dont il s'est inspiré en cette matière de l'extase et de l'union identifiante. Il a préféré rester obscur plutôt que de manquer à la plus stricte fidélité à ses sources. Et les sources de Plotin en cet endroit, est-ce principalement Platon? Ne serait-ce pas plutôt cette philosophie hindoue avec laquelle, au dire de Porphyre, son disciple et biographe, il voulut aller prendre un contact direct aux Indes mêmes?

⁵⁰ M. DE CORTE, article cité, p. 44.

⁵¹ J. SIMON, *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*, vol. I, p. 556.

À l'inquiétude du divin qui agite le cœur de l'homme elle montre le terme de son repos: la possession et la jouissance de Dieu. Elle lui trace un chemin vers la divine patrie: celui de la contemplation purificatrice. Elle est donc vraiment « très noble », selon le mot de S. Augustin, et toute remplie de Dieu.

Elle reste, il est vrai, foncièrement païenne. La vraie voie vers Dieu, posée par Dieu même, c'est le Christ Rédempteur; Plotin ignore l'idée rédemptrice⁵². Les « ailes » véritables de l'âme, c'est la grâce qui les lui donne; Plotin ne soupçonne rien d'une grâce surnaturelle. Enfin, l'effort humain qui peut nous rapprocher de Dieu doit se fonder sur l'humilité; Plotin ne connaît qu'une vertu « dialectique », forte d'elle-même outre mesure.

Il reste cependant que sa philosophie, sans parler de son mérite intrinsèque, a eu la gloire singulière de contribuer à la formation d'un S. Augustin⁵³ et, par lui, d'exercer une influence indéniable — bien que difficile à déterminer exactement — sur la pensée chrétienne.

Maurice BURQUE, S. M. M.

⁵² Cf. S. AUGUSTIN, *Confess.*, VII, 21; P. L. XXXII, 747-748; E. BRÉHIER, *Enn.*, V, 5, 8, p. 100, note 1.

⁵³ Sur ce sujet, voir, par exemple: C. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, 1920; E. PORTALIÉ, *Augustin (saint)*, dans le *Dict. de Théol. Cath.*, vol. I-2, col. 2325/31; P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.

BIBLIOGRAPHIE.

1. Pour le texte grec des *Ennéades* nous avons suivi celui qu'a édité, traduit et annoté M. Émile Bréhier. Publié dans la collection Guillaume Budé, Paris, l'ouvrage, commencé en 1924, comprend sept volumes. Les cinq premiers traités de la VI^e *Ennéade* forment le sixième volume. Le septième volume, paru en 1938, contient les quatre derniers traités et des tables fort utiles: citations, mots grecs, table alphabétique des matières.

M. Bréhier indique, à la page XLIII du premier volume, les éditions et les ouvrages utilisés par lui. Nous avons recouru nous-même, à l'occasion, à l'un ou à l'autre de ces ouvrages.

2. La traduction française des *Ennéades* que nous reproduisons est également celle de M. Bréhier. Nos citations sont accompagnées des références suivantes: l'*Ennéade*, le traité, le chapitre, la page et la ligne. Par exemple: *Enn.*, VI, 7, 41, p. 116, 3-5.

3. Il ne nous revient pas de donner la bibliographie générale sur Plotin. On trouvera de bonnes indications dans l'ouvrage du R. P. ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, et dans l'article *Platonisme des Pères*, qu'il a publié dans le *Dict. de Théol. Cath.*, vol. 24, col. 2390-2392; dans W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, vol. I, London, 1923, p. 17-20; et dans le P. J. MARÉCHAL, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, vol. II, Bruxelles, 1937, p. 52, note 3.

Nous donnons simplement, ici, la liste de quelques ouvrages qui offraient un intérêt spécial pour notre travail.

PORPHYRE, *Vie de Plotin*, dans É. Bréhier, *Plotin. Ennéades*, vol. I, p. 1-31; texte grec traduit et annoté.

VACHEROT (Étienne), *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, 3 vol., Paris, 1840-1846.

SIMON (Jules), *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, 2 vol., Paris, 1845.

DAUNAS, *Études sur le mysticisme: Plotin et sa doctrine*, Paris, 1838.

FICIN (Marsile), *Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata* (éd. F. Creuzer et G. H. Moser), Paris, 1855.

VACHEROT (É.), *Essais de philosophie critique*, Paris, 1864 (sur Plotin, p. 380-393).

RODIER (G.), *Plotin*, dans *La Grande Encyclopédie*, vol. 26, p. 1120-1128.

INGE (W. R.), *Christian Mysticism*, London, 1899.

DELACROIX (H.), *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e siècle*, Paris, 1900 (sur Plotin: chap. XI).

LINDSAY (James), *The Philosophy of Plotinus*, dans *Arch. für Gesch. d. Phil.*, B. 15, 1902, p. 472-478.

CAIRD (Edward), *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (Gifford Lectures), Glasgow, 1904 (sur Plotin: p. 210-346).

DREWS (A.), *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Iena, 1907.

DIÈS (Aug.), *Le cycle mystique — La divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Paris, 1909.

- ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in seiner geschichtlichen Entwicklung* (1844-1882), 6^e édit., 1919 (sur Plotin: vol. III-2, p. 529-686).
- BOYER (Charles), *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, 1920.
- HEINEMANN (Fritz), *Plotin, Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig, 1921.
- ARNOU (René), *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921.
- *Praxis et Theoria, Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Paris, 1921.
- *Le Platonisme des Pères*, dans le *Dict. de Théol. Cath.*, vol. 24, col. 2258-2392.
- SOUILHÉ (J.), *La Mystique de Plotin*, dans *Rev. d'Asc. et de Myst.*, vol. III, 1922, p. 179-195.
- INGE (W. R.), *The Philosophy of Plotinus* (Gifford Lectures), London, 1923.
- CHARLES (P.), *Le Plotinisme*, dans *Rev. Néo-Scol. de Phil.*, 1923, p. 70-85.
- BRÉHIER (Émile), *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1928.
- ARNOU (R.), *La Séparation par simple altérité dans la "Trinité" plotinienne*, dans *Gregorianum*, a. XI (1930), vol. XI, p. 181-193.
- DE CORTE (Marcel), *Technique et fondement de la purification plotinienne*, dans *Rev. d'Hist. de la Phil.*, V^e a. (1931), p. 42-74. Cet article a été reproduit par l'auteur dans son livre *Aristote et Plotin*, chap. III.
- KRAKOWSKI (Édouard), *Plotin et le paganisme religieux*, Paris, 1933.
- HENRY (Paul), *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.
- JOLIVET (R.), *Dieu, Soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination*, Paris, 1934.
- DE CORTE (M.), *Aristote et Plotin*, Paris, 1935.
- *L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix*, dans *Études Carmélitaines*, octobre 1935, p. 164-215.
- FESTUGIÈRE (A. J.), *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936.
- MARÉCHAL (Joseph), *Études sur la Psychologie des Mystiques*, 2 vol., Coll. *Museum Lessianum*, Bruxelles, 1937. (Le premier volume a eu une première édition parue à Louvain en 1924.)
- HENRY (Paul), *Les états du texte de Plotin (Études Plotiniennes I)*, Paris, 1938.
- DE CORTE (M.), *Plotin et la nuit de l'esprit*, dans *Études Carmélitaines*, octobre 1938, p. 102-115.
- MARITAIN (Jacques), *L'expérience mystique naturelle et le vide*, dans *Études Carmélitaines*, octobre, 1938, p. 116-139.

Le “jus gentium”

(suite)

III. — LE « JUS GENTIUM ».

Originaire de l'antique jurisprudence romaine, la notion de *jus gentium* ou de droit des gens s'est profondément modifiée au cours des siècles, si bien que, dans la terminologie juridique moderne, elle désigne des lois qui règlent les rapports mutuels des diverses nations et se trouve par conséquent synonyme de droit international.

Saint Thomas évidemment ne l'entend pas ainsi, car de son temps, la personnalité morale des grands États n'était pas encore parvenue à l'ultime émancipation que lui ont conférée depuis nos sociétés contemporaines. Et quoiqu'il soit possible d'inférer toute une législation internationale des principes féconds émis par le saint docteur à propos du caractère essentiellement organique et autonome des groupements sociaux ou politiques, il reste vrai néanmoins qu'il n'a fait qu'amorcer la question en jetant les bases de son développement futur. C'est bien plutôt l'interprétation ancienne des juristes romains, les définitions d'Isidore de Séville, le *Décret* de Gratien et les enseignements des théologiens du haut moyen âge que considère notre auteur et qu'il tente d'adapter à son propre système. Il faut dire cependant que ses textes, consacrés à l'étude du *jus gentium*¹, sont loin de laisser une idée claire et distincte de la nature exacte de ce terme et de ses relations, soit avec le droit naturel, soit avec le droit positif ou même civil. Aussi la parfaite compréhension de la théorie thomiste à ce sujet exige-t-elle de rappeler ici brièvement les données traditionnelles dont elle s'inspire² et de souligner au passage la pré-

¹ *Sum. theol.*, I^a-II^æ, qu. 95, art. 4 corp. et ad 1; II^a-II^æ, qu. 57, art. 3; *Ethique à Nicomaque*, V, 12.

² Ces données sont traitées en détail dans la première partie de notre étude.

occupation constante des devanciers de rapprocher toujours de plus en plus le *jus gentium* du droit naturel pur et simple. Alors seulement nous pourrions saisir et juger la doctrine du maître scolastique.

Du droit spécial, fondé sur l'équité, primitivement issu des pratiques pérégrines introduites à Rome avec la venue croissante des alliés et des provinciaux dans la cité et applicable plus tard aux étrangers comme aux citoyens, les jurisconsultes romains de l'Empire, influencés à coup sûr par les philosophes grecs, les stoïciens notamment, arrivèrent par la suite à la conception d'un nouveau droit, découlant de la nature raisonnable de l'homme et partant identique chez tous les peuples, qu'ils appelèrent *jus gentium*, du mot latin *gens* (peuple, race ou nation). « Ce que la raison naturelle a établi entre tous les hommes, écrit Gaius, est également observé par tous et appelé droit des gens, comme le droit dont usent tous les peuples ³. » « Le droit des gens, reprend Ulpien, est celui dont se servent les populations humaines; il se distingue, cela va de soi, du droit naturel commun à tous les êtres animés, en ce qu'il est uniquement propre à l'homme ⁴. » Et les *Institutes* de Justinien, reproduisant à la lettre la définition de Gaius, ajoutent, que le droit des gens est commun à tout le genre humain — *jus autem gentium omni humano generi commune est* — parce qu'il surgit des usages et des besoins de la vie humaine ⁵.

Le *jus gentium* des Romains est donc le droit propre à l'espèce humaine — *humani generis proprium* ⁶, — le droit commun à toutes les nations et à tous les peuples, par opposition au *jus civile* proprement dit, qui est le droit particulier des citoyens romains, et au *jus naturale* strict, étendu à toute la nature animale, partage des hommes aussi bien que des

³ *Digeste*, I, 1, 1, 9: *Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraque custoditur, vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur.*

⁴ *Digeste*, I, 1, 1: *Jus gentium est quo gentes humanæ utuntur; quod a naturali recedere facile intelligere licet; quia illud omnibus animalibus hoc solis hominibus inter se commune sit.*

⁵ *Inst.*, I, 2, 1: *Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraque custoditur, vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur; I, 2, 2: Jus autem gentium omni humano generi commune est: nam usu exigente et humanis necessitatibus, gentes humanæ quædam sibi constituerunt.*

⁶ *Digeste*, I, 1, 1.

bêtes⁷. Remarquons toutefois, le fait est notable, que seul Ulpien différencie explicitement le droit des gens du droit naturel — *quod a naturali recedere facile intelligere licet; quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit*⁸. Justinien au contraire après avoir noté cette distinction⁹, emploie souvent les mêmes expressions pour les qualifier tous deux et fait dériver indistinctement certaines institutions de l'un ou de l'autre de ces droits¹⁰. Quant à Gaius qui n'admet que deux sortes de droit privé, il est évident que son *jus gentium* n'est pas du tout un droit positif, mais un droit naturel spécifiquement humain¹¹.

⁷ GAIUS: *Omnes populi qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi jus constituit, id ipsius proprium civitatis est; vocaturque jus civile, quasi jus proprium ipsius civitatis. Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peræque custoditur; vocaturque jus gentium, quasi jure omnes gentes utuntur* (Digeste, I, 1, 1, 9). ULPIANUS: *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium quæ in terra, quæ in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae conjunctio quam nos matrimonium appellamus; hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cætera quoque animalia, feras etiam, istius juris peritia censerunt. Jus gentium est quo gentes humanæ utuntur: quod a naturali recedere facile intelligere licet; quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit. . . Jus civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit nec per omnia ei servit: itaque cum aliquid addimus vel detrahimus juri communi, jus proprium, id est civile efficitur* (Digeste, I, 1, 1 et 6). JUSTINIANUS: *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit: nam jus istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium quæ in cælo, quæ in terra, quæ in mari nascuntur. Hinc descendit maris atque feminae conjunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio. Videmus etenim cetera quoque animalia istius juris peritia censerunt. Jus autem civile vel gentium ita dividitur. Omnes populi qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utuntur; nam quod quisque populus ipse sibi jus constituit, id ipsius civitatis, proprium est, vocaturque jus civile, quasi jus proprium ipsius civitatis. Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peræque custoditur, vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur. Et populus itaque Romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utitur. . .* (Inst., I, 2, 1).

⁸ Voir ci-dessus note 7.

⁹ Voir ci-dessus note 7.

¹⁰ Inst., II, 1, 11: *Jure naturali quod, sicut diximus, appellatur jus gentium; II, 1, 41: Tamen recte dicitur et jure gentium, id est, jure naturali id effici; II, 1, 1: Naturali jure communia sunt omnium hæc: aer, aqua profluens et mare, et per hoc littora maris. Nemo igitur ad littus maris accedere prohibetur, dum tamen a villis et monumentis et ædificiis absteat; quia non sunt juris gentium, sicut est mare; Inst., I, 2, 11: Naturalia quidem jura quæ apud omnes gentes peræque servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent. Ea vero quæ ipsa sibi quæque civitas constituit, sæpe mutari solent, vel tacito consensu populi, vel alia postea lege lata. Ainsi, dans ce dernier texte, Justinien abandonne-t-il la division tripartite d'Ulpian pour adopter la classification bipartite de Gaius, et comme les mots *apud omnes gentes peræque servantur*, attribués ici au droit naturel, ressemblent singulièrement à ceux qu'il a employés des *Institutes* pour définir le *jus gentium*, on peut conclure que l'auteur identifie le droit des gens avec le droit naturel et lui reconnaît la même valeur.*

¹¹ Voir ci-dessus note 7.

À vrai dire, la pensée et le vocabulaire des juristes demeurent confus et hésitants: cette distinction entre le droit naturel propre à l'homme et le droit naturel commun à tous les animaux, n'était certes pas de nature à simplifier le problème. Tout de même, il est certain que dans leur esprit — et c'est l'essentiel — le *jus gentium* s'apparente de très près au *jus naturale*, jusqu'au point de s'y identifier parfois, et s'éloigne pour autant du *jus civile*, création purement positive.

Au VII^e siècle, Isidore de Séville, suivant sans doute en cela l'exemple de Gaius, renonce à l'idée d'un droit commun aux hommes et aux brutes et limite ses considérations au seul droit humain qu'il divise pourtant comme les Romains en *jus naturale*, *jus gentium* et *jus civile*¹². Selon lui, le droit des gens est celui qui se rencontre chez presque tous les peuples — *eo jure omnes fere gentes utuntur*; le droit naturel est commun à toutes les nations et résulte d'une inclination de nature, non d'une convention — *commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturæ, non constitutione aliqua habeatur*; tandis que le droit civil est propre à chaque peuple ou à chaque cité — *quod quisque populus, vel civitas sibi proprium, humana divinaque causa, constituit*¹³. Ainsi, malgré les modifications apportées, se continue la tendance générale à rattacher toujours le *jus gentium* au *jus naturale* pour le séparer du *jus civile*. En effet, il n'est pas nécessaire d'y regarder longtemps pour s'apercevoir que leurs définitions se ressemblent énormément: le *jus gentium*, existant chez la plupart des peuples, comporte une légère restriction tandis que le *jus naturale*, commun à toutes les nations, n'en implique aucune. Voilà toute la différence.

Le *Decretum* de Gratien qui vécut au XII^e siècle juxtapose plusieurs formules assez disparates, mais ne présente aucune originalité en la matière. Tout au plus se borne-t-il à reproduire textuellement les définitions des *Étymologies*. De sorte que son droit des gens, son droit naturel et son droit civil sont les mêmes que ceux de l'évêque de Séville¹⁴. Il

¹² *Etymologiarum*, V, 4, P. L., 82, 199: *Jus aut naturale est aut civile aut gentium*. Et l'auteur avait écrit auparavant, *ibid.*, V, 2, P. L., 82, 198, *Jus lex humana est*.

¹³ *Ibid.*, V, 4-6, P. L., 82, 199.

¹⁴ *Decretum* GRATIANI, prima pars, dist. I: *Jus civile est, quod quisque populus, vel civitas sibi proprium, humana divinaque causa constituit. Jus naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturæ, non constitutione aliqua habeatur... Et inde jus gentium, quod eo jure omnes fere gentes utuntur* (Venetiis, Apud Socios Aquile Renouantis, 1605).

convient toutefois de le mentionner, car il est fort possible et même très probable que la conception romaine du droit, transmise par Isidore, ait pénétré dans la scolastique par l'entremise du droit canonique.

Enfin, parmi les théologiens préthomistes, il semble bien que seul Alexandre de Halès (1175-1245) se soit vraiment intéressé au droit des gens. Sa *Somme théologique* établit une triple division du *jus naturæ* — *nativum, humanum, divinum* — et expose ensuite ses diverses significations. Or, d'après lui, le *jus naturale humanum* désigne celui qui n'embrasse que les actions humaines, ne concerne que la créature rationnelle et équivaut par là au *jus gentium*. Par ailleurs, le *jus naturale nativum* indique le droit naturel commun à l'homme et à l'animal, et le *jus naturale divinum* préside aux rapports de la nature humaine avec la grâce ¹⁵. Ainsi se concilient les opinions apparemment si divergentes des juristes romains, d'Isidore et même de Gratien qui avait écrit à un autre endroit de son *Décret*: *Jus naturæ est quod in Lege et in Evangelio continetur*, « le droit naturel est celui qui est contenu dans la Loi et dans l'Évangile ¹⁶ ». Mais le plus important, c'est que nous touchons avec Alexandre à un progrès considérable. Sa position n'est pas seulement nette et franche, elle montre encore que la notion de droit des gens évolue et, ce faisant, se stabilise. Le *jus gentium* prend définitivement figure de droit naturel spécifiquement humain.

Tel est, semble-t-il, l'état de doctrine au moment où saint Thomas (1226-1274) entre en scène. Telles sont les données traditionnelles auxquelles va se référer son esprit éminemment assimilateur et constructeur. L'illustre docteur s'empare de cet héritage séculaire, et, le marquant de la forte empreinte de son génie, s'efforce de l'incorporer dans son harmonieuse synthèse théologique. Voyons comment il s'y emploie et dans quelle mesure il y réussit.

¹⁵ *Est jus naturale triplex: scilicet nativum, humanum, divinum. Jus nativum dicitur communiter, quia est illud debitum quod innascitur; et est commune non solum ratione naturæ singularis, sed etiam ratione salutis speciei, et secundum hoc jus naturæ se extendit ad omnia animantia, sicut dicit Isidorus quod lex naturæ est quod natura docuit omnia animalia. Jus autem humanum solum respicit ordinationem naturæ singularis; unde hoc modo appellatur jus humanum, secundum quod dicitur jus gentium, quia jus gentium est quo gentes humanæ utuntur; sed hoc solum pertinet ad rationalem creaturam. Jus autem divinum dicitur quo ordinatur rationalis creatura ad gratiam* (ALEXANDRI DE ALES *Summæ theologiæ* pars III, qu. 27, membro 4 art. 1, éd. 1575, citée d'après Dom ODON LOTTIN, *Le Droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses Prédécesseurs*, p. 55, note 1).

¹⁶ *Decretum* GRATIANI, prima pars, dist. 1.

La connaissance abstraite étant l'apanage des intelligences associées à la matière, le savoir de l'homme ne peut être que discursif et sa raison doit nécessairement procéder du connu à l'inconnu, passer de l'universel au particulier, descendre du genre aux espèces. On sait, en effet, que dans l'ordre spéculatif, l'entendement humain part du concept d'être, étoffe commune de la pensée, et des principes évidents et indémontrables qui en dérivent, pour aboutir, grâce à son activité rationnelle, aux conclusions des diverses sciences théoriques. Et comme il s'agit sur ce plan de jugements nécessaires et invariables, il s'ensuit que la vérité des déductions est aussi ferme et aussi solide que celle des axiomes fondamentaux d'où elles ont été tirées.

Or un processus identique se constate dans le domaine de l'agir ou dans l'ordre moral: tout comme la raison spéculative, la raison pratique utilise le raisonnement pour juger des opérations à effectuer. De la notion de bien ou de fin, première du côté de l'action, et des principes primordiaux qui s'y rapportent, elle déduit discursivement les règles de conduite appropriées à la correcte direction de la vie humaine. Mais là, notons-le bien, les propositions universelles et connues de soi, servant de point de départ à la démonstration, sont les préceptes élémentaires du droit naturel qui, par rapport aux actes à poser, jouent le même rôle que les principes vis-à-vis des conclusions. *Præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quædam principia per se nota*¹⁷. C'est désormais sur les quelques normes générales offertes par la syndérèse, habitus des axiomes fondamentaux de la moralité, que se poursuivra le travail d'investigation, c'est-à-dire la descente vers les dispositions particulières relatives aux cas individuels.

Ainsi le droit naturel contient tout d'abord des préceptes généraux et universels — il faut faire le bien et éviter le mal, se comporter toujours selon les dictées de la saine raison, etc., — qui se formulent en maximes manifestes et qui nous indiquent la marche à suivre dans la ligne de l'agir. Ce sont les inclinations primitives de notre nature. Les unes, comme l'instinct de conservation et de protection, affectent toutes les substances; d'autres, telles l'union des sexes, la procréation, l'éduca-

¹⁷ *Sum. theol.*, Ia-IIa, qu. 94, art. 2.

tion de la progéniture, sont communes à tous les animaux. D'autres enfin, par exemple la vie sociale et le culte de la divinité, sont propres à l'homme ou à la nature raisonnable seulement¹⁸. Autant de directives qui concourent au bien immédiat de notre vie humaine et que la raison pratique découvre dès son premier contact avec la réalité.

Cependant, vu l'indétermination et le nombre plutôt restreint de ces données premières, d'une part, et l'infinie complexité des conjonctures de l'existence des individus et des sociétés, d'autre part, l'intelligence, naturellement ordonnée au raisonnement, s'applique, en passant des principes connus aux conclusions, à rechercher les moyens aptes à atteindre les fins dont elle est déjà informées et à supprimer les obstacles à leur réalisation. Au surplus, c'est un fait admis que toute loi véritable doit se ramener de quelque façon à la loi naturelle, en ce sens que la moindre déviation ou la moindre opposition au droit naturel strict énoncé par les préceptes primaires entraînerait sa corruption. *Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturæ derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio*¹⁹. Le législateur, disait Aristote, ne crée pas de toutes pièces les citoyens, mais il prend les hommes tels qu'ils sont donnés par la nature, et c'est ainsi qu'il doit les utiliser²⁰. Et, saint Thomas le remarque à maintes reprises, cette dérivation de la loi naturelle peut se concevoir de deux manières: soit comme conclusion des principes — *sicut conclusiones ex principiis*, — soit par voie de détermination positive en se basant sur les circonstances ou les exigences du milieu social, ce qui constitue le droit civil proprement dit — *quæ vero derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommodum determinat*²¹.

Or, relativement au premier mode d'émanation du droit naturel — *sicut conclusiones ex principiis*, — un nouveau dédoublement s'impose, croyons-nous. Certaines conclusions découlent nécessairement, et sui-

¹⁸ *Op. cit.*, I^a-II^a, qu. 10, art. 1 et qu. 94, art. 2.

¹⁹ *Op. cit.*, I^a-II^a, qu. 95, art. 2.

²⁰ *Polit.*, I, 8: *Homines non facit politica, sed accipit eos a natura et sic utitur illis*.

²¹ *Sum. theol.*, I^a-II^a, qu. 95, art. 2 et 4.

vant un enchaînement rigoureux, évident et immédiat des premiers préceptes de la syndérèse. Il y a nécessité stricte et absolue — pour autant que la matière traitée le comporte, cela va de soi — entre les prémisses et la conséquence qui a rapport elle aussi à des choses ou des actes bons et justes en soi, de sorte que les antécédents ayant été exposés les conclusions sont inévitables. Ainsi, de l'axiome, il faut faire le bien et éviter le mal, on conclut que l'homicide, le vol, la mutilation et la diffamation sont contraires au droit naturel, tandis que la religion, la tempérance et le respect de la justice lui sont conformes et en font partie, justement parce qu'il s'agit alors de conclusions prescrivant ou prohibant ce qui est bien ou mal en soi, et partant jouissant de la même valeur, c'est-à-dire étant tout aussi naturelles que les principes dont elles découlent. Car, c'est la bonté ou la malice intrinsèque de l'objet, non pas précisément notre méthode de connaissance, qui est la raison formelle de l'obligation ou de l'interdiction dans la loi de nature. Les exceptions et les modifications concrètes possibles de cette première catégorie de déductions ne changent rien. Bien plus, il est normal qu'elles se produisent quelquefois, à cause de la pluralité des sujets et de la contingence des affaires humaines. *Principia communia legis naturæ non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum*²². La science de l'éthique ne saurait atteindre au degré de certitude des mathématiques ou de la métaphysique: « Comme l'activité humaine, que doivent régler les lois morales, se diversifie d'après les conditions de temps, de personnes et selon d'autres circonstances, ces conclusions ou préceptes secondaires dérivés des premiers principes ne réalisent pas leur pleine efficacité en toute hypothèse, mais seulement dans la plupart des cas. Telle est la condition de tout le champ de l'activité humaine²³. » Toujours est-il que tant qu'on demeure à ce niveau des conclusions strictement nécessaires — qu'on les appelle préceptes primaires ou préceptes secondaires, peu importe, — on en reste au droit naturel pur et absolu qui exprime les tendances foncières de notre être et de notre vouloir.

²² *Op. cit.*, I^a-II^a, qu. 95, art. 2 ad 3.

²³ *In IV Sent.*, dist. 33, qu. 1, art. 2: *Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum et temporum, et aliarum circumstantiarum, ideo conclusiones prædictæ a primis legis naturæ præceptis non procedunt, ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte; talis est enim tota materia moralis.* Voir aussi J. LAVERGIN, O. P., *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, éd. Revue des Jeunes, La Loi, Appendice II, p. 324.

D'autres conclusions, par contre, émanent des principes généraux et universels de la moralité, non plus certes à titre de conséquences immédiates et absolument nécessaires, mais uniquement à titre de conséquences prochaines et moralement nécessaires. Et c'est ici que se place le droit des gens dans la construction doctrinale de saint Thomas d'Aquin. Le *jus gentium*, nous dit-il, dérive de la loi naturelle par mode de conclusion qui n'est pas très éloignée des principes — *per modum conclusionis quæ non est multum remota a principiis* ²⁴. De fait, ce n'est pas une conclusion véritable ou formelle, autrement ce serait encore du droit naturel parfait, et le saint docteur, conscient de cette nuance, se sert le plus souvent, pour la désigner, des termes *quasi conclusio*, *per modum conclusionis* et *sicut conclusiones ex principiis*.

Le *jus gentium* est donc pour le moins un droit singulier. Ainsi compris, il tire assurément son origine de la nature comme une conclusion sort des principes, avec cette caractéristique cependant qu'il en résulte par suite d'un syllogisme imparfait ou quasi-syllogisme, dont la majeure se compose des « formes immuables » du droit naturel, la mineure, de la « matière fournie par le milieu social », et dont les quasi-conclusions sont d'autant plus voisines du droit naturel, empruntent d'autant plus de sa vigueur que la déduction est plus serrée. C'est qu'alors il n'est plus question des institutions essentiellement honnêtes ou équitables, mais de celles qui, sans être de soi totalement indifférentes à l'instar des statuts du droit civil, présentent pourtant par nature une certaine excellence, en raison des effets qu'elles produisent — *non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur* ²⁵. Il ne s'agit plus de répondre aux exigences indispensables du *vivre* ou d'atteindre les fins primordiales assignées à chaque être en vertu de son essence même — cela regarde le droit naturel, — il s'agit, au contraire, de trouver les moyens propres à assurer l'obtention de ces fins et de créer les conditions du *mieux vivre*. Aussi n'existe-t-il à ce second stade qu'une connexion contingente entre les prémisses et leur conséquence. C'est pourquoi les quasi-conclusions qui constituent le droit des gens, quoique encore toutes proches de la loi naturelle parce qu'implicitement conte-

²⁴ *Sum. theol.*, I^a-II^æ, qu. 95, art. 4 ad 1.

²⁵ *Op. cit.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 3.

nues en celle-ci, n'obtiennent qu'une nécessité morale. Elles n'ont qu'une valeur relative, c'est-à-dire qu'elles sont sujettes aux exceptions et susceptibles de se réaliser seulement pour l'ensemble des hommes dans la plupart des cas — *ut in pluribus*. Là, la nature n'ordonne plus irrévocablement une solution donnée, elle se borne à recommander, à suggérer ce qui convient le mieux au bon ordre, à la justice et à la félicité humaine ici-bas. La raison, se basant cette fois non pas simplement sur la considération absolue des natures à ajuster, mais encore sur l'observation de leurs exigences secondaires et dérivées, sur l'expérience des mœurs, des coutumes, des réalités humaines et sociales en général, s'empresse, par le jeu spontané de son mécanisme particulier de dégager des préceptes fondamentaux de la moralité naturelle la série de règles ou de quasi-déductions que les anciens ont dénommée le *jus gentium*.

Toutefois, ces conclusions ne sont pas pour autant facultatives. Ce n'est pas en vain que la nature y invite, étant donné qu'elles entretiennent avec les antécédents un lien de nécessité morale assez consistant pour que leur abrogation suscite la plupart du temps de sérieux préjudices et de graves désordres. « Tout ce qui empêche une action de concourir à la réalisation de la fin, à laquelle une œuvre de nature est intrinsèquement ordonnée, est dit contraire à la loi naturelle. Or une action peut être disproportionnée à une fin principale ou à une fin secondaire et cela de deux manières: tout d'abord, parce qu'elle empêche totalement que la fin soit atteinte: par exemple manger trop ou trop peu s'oppose à la santé du corps, qui est comme le but principal de l'acte de manger, puis, au bon exercice des opérations vitales, ce qui est la fin secondaire. D'une autre façon, cette action peut rendre simplement plus difficile ou moins parfaite la réalisation de la fin; comme, par exemple, un repas déréglé, pris au moment où il ne faudrait pas.

« Si donc l'action est disproportionnée avec la fin principale qu'elle empêche directement et totalement, la loi naturelle l'interdit au nom des préceptes primaires qui sont, dans l'ordre de l'action, comme les axiomes communément reçus dans l'ordre de la spéculation. Si, au contraire, cette action n'est disproportionnée qu'avec une fin secondaire, ou même avec une fin principale, mais seulement en rendant sa réalisation moins facile et moins parfaite, la loi naturelle l'interdit, non plus en vertu de ses

préceptes primaires, mais en vertu de ses préceptes secondaires, qui sont comme les conclusions de l'ordre spéculatif, qui tiennent leur évidence de principes évidents par eux-mêmes ²⁶. »

C'est exactement le cas de la propriété privée. L'homme a besoin des êtres matériels pour vivre et ceux-ci lui sont ordonnés comme à leur fin, tandis que la paix et l'ordre sont les moyens immédiatement proportionnés à la mise en acte de cette destination et représentent par conséquent des fins secondaires. Or la loi naturelle n'impose ni n'interdit la division des biens, de sorte qu'absolument parlant tel champ ne demande pas à appartenir à Pierre plutôt qu'à Paul et qu'il ne répugne pas non plus que la possession en soit commune. Cependant, on sait fort bien que, dans l'état actuel des choses ou de la nature humaine, la finalité des richesses temporelles, la sécurité et la paix sociales seraient gravement compromises par l'absence de l'appropriation individuelle stable. C'est pourquoi nous sommes amenés presque instinctivement à faire appel au régime de la propriété privée, institution du droit des gens qui sans s'imposer de soi n'est pas moins postulée en raison des conséquences qui s'ensuivent. Il en va aussi de même pour les divers contrats essentiels au bon fonctionnement de la vie en groupe. De fait, dit saint Thomas, relève du droit des gens ce qui découle de la loi de nature comme les conclusions des principes — *sicut conclusiones ex principiis*: ainsi sont les achats et les ventes justes, et autres choses de ce genre, faute de quoi les hommes ne peuvent guère vivre en société ²⁷.

Telle est la première définition du *jus gentium* que donne la *Somme théologique* et que l'Aquinatense semble considérer comme la source des deux autres qu'il a trouvées chez ses prédécesseurs. Prolongement du droit naturel, conclusion prochaine et moralement nécessaire de la loi naturelle, le droit des gens est par là même commun à toutes les nations et propre à l'espèce humaine. Il se rencontre sans entente préalable et en vertu d'un consentement tacite chez tous les peuples civilisés qui, guidés par le sens pratique et sous l'influence des usages et des besoins sociaux, l'ont spon-

²⁶ In IV Sent., dist. 33, qu. 1, art. 1 (reproduit dans la *Sum. theol., Suppl.*, qu. 65, art. 1), cité d'après J. LAVERGIN, O. P., *Droit naturel et droit positif d'après S. Thomas*, dans la *Revue Thomiste*, 1933, p. 178-179.

²⁷ *Sum. theol.*, 1^a-II^a, qu. 95, art. 4: *Nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis: ut justæ emptiones, venditiones, et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent.*

tanément adopté — *unde de facili in hujusmodi homines consenserunt* ²⁸ — et introduit par la suite dans leur législation. Mais, requérant au surplus l'intervention de la pensée, il reste le privilège de la nature raisonnable, seule capable de saisir les relations ou les rapports des choses et des êtres entre eux, seule en mesure d'opérer des déductions à partir des principes — *considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis* ²⁹.

Il importe maintenant de connaître le caractère distinctif, le type spécifique du *jus gentium*. Son affinité avec le *jus naturale* lui mérite-t-elle la dignité de droit naturel? Ou bien sa proximité du *jus civile* suffit-elle à le réduire au droit positif? Il faut avouer que la lecture de certains textes isolés de saint Thomas nous laisse perplexes ³⁰. Le mieux est donc de les examiner attentivement, ce qui permettra de se prononcer ensuite sur l'ensemble de sa doctrine.

Point de difficulté pour le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*. L'auteur y confronte la division du droit romain avec celle du Stagirite. Ce dernier, on l'a vu, ne reconnaissait qu'une double espèce de droit: le *justum naturale* qui, indépendant de l'opinion des hommes, a toujours et partout la même force, et le *justum legale* qui émane, au contraire, d'une convention humaine et oblige seulement après sa ratification par l'autorité publique. De leur côté les juristes romains, Ulpien et Justinien, établissaient une division tripartite en *jus naturale*, commun à tous les êtres animés, *jus gentium*, propre à la nature rationnelle, et *jus civile*, réservé aux seuls membres de la cité.

La conciliation de ces deux classifications apparemment différentes est-elle possible? Oui, réplique saint Thomas. On doit remarquer tout d'abord, écrit-il, que le philosophe nomme *jus legale* ce que les juristes appellent *jus civile*. Ainsi le droit légal d'Aristote s'identifie de fait avec le droit civil des Romains. Quant au droit de nature, continue-t-il, il se distingue du droit légal ou positif, car si sur le plan de la connaissance spéculative ou théorique il se trouve des jugements connus de soi, comme

²⁸ *Op. cit.*, I^a-II^a, qu. 95, art. 4 ad 1.

²⁹ *Op. cit.*, II^a-II^a, qu. 57, art. 3.

³⁰ Plusieurs commentateurs de saint Thomas, notamment Sylvius, Suarez et Victoria, n'hésitent pas à ranger le *jus gentium* sous le droit positif.

les premiers principes et leurs corollaires immédiats, et des jugements obtenus grâce à l'effort du raisonnement, comme les conclusions plus ou moins éloignées, il en est de même aussi dans l'ordre des sciences pratiques: quelques règles d'action sont naturellement connues et constituent avec leurs conséquences nécessaires les préceptes premiers et indémonstrables de la loi naturelle, — par exemple, il faut éviter le mal, ne point voler et s'abstenir de nuire injustement au prochain, — d'autres, par contre, sont le fruit de l'industrie humaine et c'est ce en quoi consiste le *justum legale* ou le *jus civile*, détermination positive du législateur.

Or, ajoute le saint docteur, le droit naturel est celui qui procède d'une inclination de nature. Mais l'homme ne possède-t-il pas une double nature: la nature animale qu'il partage avec les autres animaux et la nature humaine qui lui est propre comme être raisonnable? C'est pourquoi les juristes réservent le nom de *jus naturale* aux seules tendances communes à l'homme et aux bêtes, tels l'union des sexes, la procréation et le soin de la progéniture. Quant au droit qui concerne les penchants exclusifs de la nature rationnelle, ils lui donnent le nom de *jus gentium*, parce que toutes les nations l'admettent: tels le respect des ambassadeurs et l'inviolabilité des traités. Pourtant, conclut l'Aquinate, le *justum naturale* d'Aristote embrasse l'un et l'autre de ces deux droits; la notion péripatéticienne du droit naturel implique à la fois et le *jus naturale* et le *jus gentium* des jurisconsultes de l'ancienne Rome. *Utrumque autem horum comprehenditur sub justo naturali, prout hic a Philosopho accipitur* ³¹.

Un peu plus loin, saint Thomas dit encore que tout droit positif ou légal découle du droit naturel. Seulement, poursuit-il, la déduction peut se faire de deux façons: premièrement, par mode de conclusions tirées des principes, de sorte que, les prémisses étant posées, la conséquence suivra nécessairement, et alors nous sommes toujours en présence du droit de nature — *necesse est quod quicquid ex justo naturali sequitur, quasi conclusio, sit justum naturale*, — non du droit positif ou légal dépourvu d'universalité et d'immutabilité; deuxièmement, par voie de délimitation des lois générales et indéterminées, et c'est là la marque dis-

³¹ *Comm. Eth.*, V, 12, ed. Pirotta-Gillet, n° 1016-1020, p. 339-340.

tinctive du droit légal ou civil. Ainsi le droit naturel prescrit de punir les malfaiteurs, mais il appartient au droit positif de déterminer la nature du châtement ³².

Le prince de la scolastique abonde donc ici dans le sens des juristes romains et d'Alexandre de Halès en ce qu'il rattache intimement le *jus gentium* au *jus naturale* et le présente comme un droit naturel spécifiquement humain. Il reste à savoir si cette attitude va se maintenir et se préciser lorsque le maître entreprendra d'exposer sa position personnelle.

La *Somme théologique* (1266-1273) où justement se reflète la pensée définitive de saint Thomas est toute désignée pour nous rassurer. Comparant, en effet, la conception romaine avec celle d'Isidore de Séville, elle tente par deux fois, — aux traités de *la Loi* (I^a-II^{ae}, qu. 90-97) et de *la Justice* (II^a-II^{ae}, qu. 57) — de résoudre ce problème crucial.

Au traité *De legibus*, c'est à propos de la division des lois positives ou humaines en *jus gentium* et *jus civile*, proposée par l'évêque de Séville, qu'il est expressément parlé du droit des gens ³³. Suivant sa méthode habituelle, l'Aquinate se montre d'abord plein de réserve envers cette classification d'Isidore. Ne vaudrait-il pas mieux ranger le *jus gentium* sous la rubrique *jus naturale* puisque leurs définitions — *jus naturale est quod est commune omnium nationum* et *jus gentium quo omnes fere gentes utuntur* — sont toutes semblables ³⁴. Non, dit-il, car la disposition d'Isidore est juste et rationnelle, et son autorité, doit suffire à nous convaincre — *sufficiat auctoritas Isidori* ³⁵.

³² *Ibid.*, n° 1023, p. 341.

³³ Cette division ne se retrouve pas comme telle dans le cinquième livre des *Etymologies* auquel saint Thomas nous renvoie dès la première difficulté de l'art. 4, qu. 95, I^a-II^{ae}. Bien plus, la loi humaine semble y être divisée en *jus naturale*, *jus gentium* et *jus civile*, puisqu'on peut lire un peu plus haut: *jus lex humana est* (*Etymologiarum*, V, 2). Comment s'expliquer alors l'allégation de la *Somme théologique*? Il faut dire, croyons-nous, qu'avant sa classification tripartite (*Jus aut naturale est aut civile aut gentium*, *Etymologiarum*, V, 4), Isidore en avait laissé une tout autre établissant que les lois sont divines ou humaines — *omnes leges aut divinae sunt, aut humanae* (op. cit., V, 2, P. L., 82, 198), — et que si les premières se rapportent à la nature, les secondes ont trait aux habitudes des peuples — *divinae natura, humanae moribus constant* (*ibid.*). C'est ainsi que par le rapprochement des deux classifications le Docteur angélique aurait assimilé le *jus naturale* aux *leges divinae* et subdivisé par ailleurs les *leges humanae* en *jus gentium* et *jus civile*.

³⁴ *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, qu. 95, art. 4, obj. 1: *Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit « jus gentium », quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit, quia « eo omnes fere gentes utuntur ». Sed sicut ipse dicit, « jus naturale est quod est commune omnium nationum ». Ergo jus gentium non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.*

³⁵ *Ibid.*, *sed contra*.

Il s'agit donc pour saint Thomas de sauver le prestige d'un auteur dont l'autorité ne pouvait être mise en doute à cette époque. Nous verrons avec quelle ingéniosité il y parvient sans pour cela lui sacrifier ses propres idées.

C'est la condition essentielle de tout droit humain, déclare-t-il, de dériver de la loi de nature, règle première de la raison pratique. Or cette dérivation peut avoir lieu de deux manières différentes. D'une part, sous forme de conclusion venant des premiers principes — *sicut conclusiones ex principiis*. D'autre part, sous forme de détermination d'une norme générale et indéterminée, susceptible d'applications diverses selon les cas. Ainsi la loi naturelle ordonne que celui qui commet une faute soit puni; mais qu'il soit puni de telle ou telle peine, cela est proprement une détermination de la loi naturelle³⁶. De cette façon le droit positif se scinde en deux branches: celle du *jus gentium*, déduction des préceptes initiaux de la moralité, et celle du *jus civile*, sorte de spécification de ces mêmes préceptes. Et au droit des gens appartiennent tous les justes contrats nécessaires à la vie sociale, parce qu'on arrive facilement à les déduire du principe que l'homme est un être essentiellement politique³⁷.

Pourtant, saint Thomas tient encore à la première signification attribuée au *jus gentium* dans son *Commentaire de l'Éthique*, savoir qu'il est le droit naturel propre à l'espèce humaine. D'ailleurs, n'a-t-il pas établi, même au cours du présent traité, que les *conclusiones ex principiis* empruntent une partie de leur pouvoir à la loi naturelle et ne sont pas par conséquent de simples lois humaines: *continentur lege humana non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali*³⁸. Aussi, visant à ne pas se contredire, s'acharne-t-il à reprendre le terrain perdu dès le début des réponses aux objections et s'efforce-t-il, pour ainsi dire, de retirer d'une main les concessions qu'il a faites de l'autre, afin de justifier la doctrine isidorienne. Conclusion des principes évidents de l'ordre moral, écrit-il, le droit des gens ne demeure pas moins, en un certain sens, naturel à l'homme, considéré comme être raisonnable qui seul a la faculté de raisonner — *jus gentium est quidem aliquomodo*

³⁶ *Sum. theol.*, I^a-II^a, qu. 95, art. 2 et 4.

³⁷ *Op. cit.*, I^a-II^a, qu. 95, art. 4.

³⁸ *Op. cit.*, I^a-II^a, qu. 95, art. 2.

naturale homini secundum quod est rationalis. Puis, comme ces conclusions ne sont pas très éloignées des axiomes fondamentaux, tous les peuples tombent aisément d'accord à leur sujet.

Mais, n'est-ce pas là renier Isidore qui ramène le *jus gentium* au droit positif? Point du tout: nonobstant ces considérations, le droit des gens diffère du droit naturel strict, surtout de celui qui est commun à tous les animaux, et c'est ce qui légitime en définitive la classification isidorienne³⁹.

« A-t-on vu, dit Dom Lottin, l'habile échappatoire qui se cache sous cette dernière ligne du saint docteur? Il s'agissait de sauver l'autorité d'Isidore; il eût donc été normal d'interpréter Isidore par lui-même. Il s'agissait d'ailleurs en même temps de défendre Isidore contre lui-même; car c'était des textes du même auteur qu'il fallait concilier. Or, c'est à une notion extra-isidorienne, à la définition du Romain Ulpianus que saint Thomas recourt quand il doit, pour sauver Isidore, trouver une différence entre le droit naturel et le droit des gens.

« Mais cette habileté même trahit le fond de la pensée de saint Thomas, je veux dire: ses sympathies secrètes pour les formules du droit romain. Il n'a pas trouvé dans les explications d'Isidore la clarté requise pour dissiper l'obscurité que créait le texte même de l'auteur: les définitions lapidaires des jurisconsultes romains lui ont fourni la réponse désirée⁴⁰. »

Le traité *De Justitia* reprend à son tour ce délicat problème. Après avoir conclu que la division du droit en droit naturel et en droit positif est correcte et admissible⁴¹, saint Thomas se demande si le droit des gens ne s'identifierait pas avec le droit naturel: *Utrum jus gentium sit idem cum jure naturali*⁴². De prime abord, il semble bien que oui. Ulpien n'a-t-il pas écrit que le *jus gentium* se retrouve chez toutes les nations — *jus gentium est quo omnes gentes humanæ utuntur*, — et cette unanimité chez tous les hommes n'est possible que sur ce qui pro-

³⁹ *Op. cit.*, I^a-II^a, qu. 95, art. 4 ad 1: *Jus gentium est quidem aliquomodo naturale homini secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quæ non est multum remota a principiis. Unde de facili in hujusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.*

⁴⁰ Dom LOTTIN, *Le Droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses Prédécesseurs*, p. 65-66.

⁴¹ *Sum. theol.*, II^a-II^a, qu. 57, art. 2.

⁴² *Ibid.*, art. 3.

vient de la nature? Par contre, le droit positif résulte d'un pacte privé ou public; mais jamais les peuples ne se sont réunis en vue d'instituer le droit des gens. C'est donc qu'il est un droit naturel — *ergo jus gentium est jus naturale* ⁴³.

Tout de même, une différence subsiste puisque Isidore affirme qu'il y a trois espèces de droit: le droit naturel, le droit civil et le droit des gens — *jus aut naturale est, aut civile, aut gentium* ⁴⁴. Comment résoudre ce problème, serait tenté d'ajouter le saint docteur? Comment harmoniser ces données apparemment contradictoires? Voyons de quelle façon il s'y emploie et contribue par là à affermir les jalons qu'il a déjà posés.

Le droit est un ajustement quelconque à autrui. Dès lors tout ce qui par nature s'ajuste à autrui sera de droit naturel. Toutefois, cela comporte des modalités. Il peut se faire que l'adaptation s'impose suivant une considération absolue des êtres en présence — *secundum absolutam sui considerationem*. Ainsi il y a convenance immédiate entre les sexes et entre les parents et leurs enfants. C'est pourquoi on dit que la procréation et l'éducation de la progéniture sont des institutions naturelles.

Il peut également arriver que l'adaptation soit imposée suivant une considération des choses non plus absolue, mais relative, c'est-à-dire par rapport au bien qui s'ensuivra et aux effets qu'elle suscitera — *non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur*. Ainsi en est-il de l'institution de la propriété privée. À considérer un champ en lui-même, rien n'indique qu'il doive appartenir à un individu plutôt qu'à un autre, et en ce sens la propriété privée n'est pas de droit naturel. Tandis qu'au point de vue du meilleur rendement et de l'usage pacifique du sol, il appert tout de suite que l'appropriation personnelle est préférable à la possession commune.

Par conséquent, si l'union des sexes et la propriété privée sont toutes deux de droit naturel, il faut bien tenir compte que c'est à des titres divers. L'une relève de la nature irrationnelle et se rencontre aussi bien chez les animaux que chez les hommes. L'autre, au contraire, ne concerne que la nature rationnelle et n'a place que chez les humains, parce

⁴³ *Sum. theol.*, II^a-II^m, qu. 57, art. 3, obj. 1 et 3.

⁴⁴ *Ibid.*, *sed contra*.

qu'elle exige l'intervention de la raison dont la prérogative est de connaître les rapports des êtres entre eux et d'envisager une chose relativement à ses conséquences. Et l'Aquinate, délaissant Isidore pour revenir aux définitions des jurisconsultes, déclare que le *jus gentium* se distingue évidemment du *jus naturale* relatif au premier mode d'adaptation et tel que l'entendait Ulpien, comme droit commun à tous les êtres animés, mais qu'il s'identifie non moins manifestement avec le *jus naturale* selon le second mode d'adaptation et tel que compris par Gaius, au sens d'institution de la *ratio naturalis* ou de droit naturel spécifiquement humain ⁴⁵.

Ainsi se dégage assez nettement l'arrière-pensée de saint Thomas. Malgré son culte et celui de son temps pour les enseignements des *Étymologies*, il ne cache pas trop sa prédilection pour la conception des juristes romains. Et s'il s'y réfère une dernière fois, avant de clore son exposé, c'est probablement qu'il veut nous laisser l'impression que, dans son esprit, le *jus gentium*, droit naturel spécifiquement humain, confine beaucoup plus au *jus naturale* qu'au *jus positivum* d'Isidore.

Somme toute, la loi naturelle, déploiement de la loi éternelle au sein de la création, est comme la voûte à laquelle s'accrochent de près ou de loin tous les droits, et selon que l'union est plus ou moins étroite, substantielle ou accidentelle, je dirais, nous avons le droit naturel et le droit positif. Le droit naturel pur découle immédiatement et de stricte nécessité de la loi naturelle, tandis que le droit positif pur en dérive médiatement et éventuellement, c'est-à-dire grâce à l'entremise de la volonté humaine — *illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit* ⁴⁶ — et par voie de disposition particulière. Or, entre ces deux extrêmes, entre le droit naturel pur et le droit positif pur, s'intercale une troisième espèce de droit qui participe à la fois à la nature de l'un et de l'autre et qu'on est convenu d'appeler le *jus gentium* ou le droit des gens. Impossible de le classer dans le droit naturel premier, car, n'émanant pas d'une considération absolue de la nature des êtres, n'étant pas une conséquence rigoureuse de la loi naturelle et exigeant l'activité discursive de l'intelligence humaine, sa portée est assurément moindre. Englobant, d'autre part, l'ensemble des institutions qui apparaissent spontanément chez les citoyens de toutes les nations et que l'approbation

⁴⁵ *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, qu. 57, art. 3.

⁴⁶ *Op. cit.*, art. 2, obj. 2.

universelle et implicite des hommes suffit à sanctionner sans qu'il soit requis de recourir à un pacte privé ou à l'autorité du législateur, on ne peut non plus le ranger sous le droit positif formel. *Quia ea quæ sunt juris gentium naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem; inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit* ⁴⁷.

Le terme *jus gentium* est donc bien choisi. Mais, quasi-déduction des principes évidents de la syndérèse, en usage chez tous les peuples de civilisation moyenne et dotés d'un régime politique normal, ce droit nouveau genre, où une part revient à la nature et une autre à l'initiative de la raison, mérite certes encore le nom de droit naturel, étant donné qu'il a son origine dans la nature même des créatures et qu'il est naturel à l'homme de raisonner ou de déduire les conclusions des prémisses et des « notions premières qu'il perçoit directement ». *Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere* ⁴⁸. Bien plus, c'est le droit naturel propre des êtres raisonnables, celui qui correspond à l'essence de l'être humain en tant que tel. *Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam: sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem* ⁴⁹. Aussi convient-il de l'assimiler au droit naturel secondaire, aux *præcepta secundaria quæ sunt quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis legis naturæ* ⁵⁰.

Le droit des gens se dit donc d'un droit naturel moins restreint, d'un droit naturel de seconde zone ne jouissant que d'une quasi-universalité et d'une quasi-immutabilité. Il vaut pour l'ensemble du genre humain et s'applique à la plupart des cas — *ut in pluribus*. C'est pourquoi nous maintenons que si la possession se prévaut de son titre de droit strictement naturel, la propriété privée, elle, demeure un droit naturel secondaire qui ressortit au *jus gentium* tel que le comprenait saint Thomas d'Aquin. Voilà ce que tendra à prouver un chapitre subséquent.

Laurent CLÉMENT.

⁴⁷ *Sum. theol.*, II^a-II^æ, qu. 57, art. 3 ad 3.

⁴⁸ *Op. cit.*, I^a-II^æ, qu. 94, art. 4.

⁴⁹ *Op. cit.*, I^a-II^æ, qu. 94, art. 3.

⁵⁰ *Op. cit.*, I^a-II^æ, qu. 94, art. 5.

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus bibliographiques

Abbés LUSSEAU et COLLOMB. — *Manuel d'Études bibliques*. Tome IV. *Les Évangiles*. Paris, P. Téqui & Fils, Libraires-Éditeurs, 1938. In-8, IX-915 pages.

La nouvelle édition du quatrième volume de ce *Manuel* n'apporte guère de changements à la première. On a même gardé l'ancienne pagination. La bibliographie cependant a été mise à jour et le volume s'est enrichi d'un index alphabétique des principaux sujets.

Le *Manuel d'Études bibliques* de MM. Lusseau et Colomb est sans contredit l'un des meilleurs que nous possédions en langue française. Il se recommande par l'ordre et la clarté dans la disposition de la matière, la richesse et la précision des renseignements. Les auteurs ont le respect de la tradition, et ils savent donner le relief convenable à l'enseignement de l'Église sur les questions bibliques. On a fait aussi un louable effort pour mettre l'élève en contact direct avec les textes sacrés.

J.-E. C.

* * *

L'Église est une. Hommage à Moehler. Publié par Pierre Chaillet, S. J., avec la collaboration de MM. Sertillanges, Adam, Goyau, Bardy, Bihlmeyer, Ranft, Geiselmann, Loesch, De Montcheuil, Congar, Tyszkiewicz, Vierneisel, Pribilla, Jungmann. Paris, Bloud et Gay, 1939. In-8, 352 pages.

Il faut féliciter l'éditeur et les brillants collaborateurs de *L'Église est une* d'avoir fait revivre, à l'occasion du centenaire de sa mort, cette grande figure de la théologie historique qu'est Moehler. Un mot résume toute sa doctrine, comme son amour le plus ardent : l'Église, son histoire, sa tradition, surtout sa vivante unité.

L'ecclésiologue de talent de l'école de Tubingue concevait en grand, comme saint Augustin, l'histoire ecclésiastique. Elle n'était point pour lui une aride nomenclature de faits, sans liens entre eux, comme sans âme, mais un tissu splendide dont tous les fils, étroitement unis forment un dessein magnifique qu'il suffit de regarder sur le bon angle pour y lire la pensée de Dieu sur le monde racheté.

Sa conception de la tradition se tient dans les mêmes hautes sphères scientifiques. Le révélé oral n'est point chez lui une somme de concepts figés et de définitions *ex cathedra*, ou encore une simple photographie de la doctrine ancienne, mais quelque chose de bien vivant : une pensée divine qui, de siècle en siècle, va s'illuminant davantage sous le souffle fécond de l'Esprit-Saint.

Il est de toute évidence cependant qu'il a eu une prédilection vivement marquée, dans ses études, pour l'Église, et qu'à l'exemple des Pères — ces saints dont il aimait la manière toute surnaturelle de parler — il la concevait avant tout comme une commu-

nauté d'âmes unies entre elles par la même charité, et où le Saint-Esprit et le Christ jouent un rôle beaucoup plus actif que celui de « grand ange gardien ou de grand frère édifiant à imiter ». Il remettait ainsi à l'honneur, un siècle avant nos ouvrages récents sur le corps mystique, une conception élevée que les défenseurs de la primauté romaine et de la hiérarchie épiscopale avaient laissée forcément dans l'ombre au temps du schisme oriental et de l'apparition du protestantisme.

Ce qu'il aimait le plus dans l'Église mystique, c'est sa vivante unité. À celle-ci très souvent, sinon toujours, il ramène ses notions ecclésiologiques qu'il conçoit en fonction d'elle. Ainsi, pour lui, l'hérésie n'est point la simple négation d'une vérité révélée, mais la séparation d'avec la pensée unanime de la communauté: l'hérétique, c'est celui qui s'isole pour penser seul. Heureuse manière d'illustrer la pressante nécessité du *sentire cum Ecclesia*!

Telles sont quelques-unes des fortes idées qu'évoquent ou développent excellemment le livre du centenaire de Moehler. L'on y trouvera certainement des répétitions inévitables; l'on se demandera, peut-être, pourquoi dans la belle pléiade d'écrivains français, allemands et russes qui l'a rédigé ne figure aucun apologiste anglais, et pourquoi aussi il ne renferme aucun article spécial sur le Saint-Esprit dans l'ecclésiologie moehlierienne, où il occupe une place si importante. Mais ce dont nous ne doutons aucunement, c'est que *l'Église est une* sera estimé par tous comme un volume de valeur, qui doit être recommandé aux spécialistes de la théologie historique et à tous les chrétiens soucieux de mieux connaître les aspects les plus lumineux et les plus féconds de l'Église du Christ. Il est vraiment l'hommage le meilleur qu'il fallait à Jean-Adam Moehler en l'année de son centenaire!

J.-L. A.

* * *

P. F. CEUPPENS, O. P. — *Theologia biblica*. Vol. III. *De Incarnatione ac Redemptione*. Pars I. *De Incarnatione*. Romæ, Collegio « Angelicum », 1939. In-8, VIII-292 paginæ.

Nous avons déjà eu l'occasion d'apprécier les deux premiers tomes de cette excellente théologie biblique, qui s'intitulent respectivement *De Deo uno* et *De Sanctissima Trinitate*¹. Le présent volume contient la première partie du traité du Verbe incarné (*Summa theol.*, III^a, q. 1-26). Nous sommes heureux de constater que le R. P. C. a tenu compte d'une remarque à propos du plan suivi dans le *De Sanctissima Trinitate*. Ici, il s'attache malgré une difficulté réelle à suivre l'ordre projeté dès le début, c'est-à-dire celui même de la *Somme*. Cet effort sera apprécié. Plus de liberté dans le mode de procéder n'aurait d'ailleurs pas réussi à satisfaire ceux qui n'acceptent point cette méthode un peu nouvelle en théologie biblique.

Nous regrettons la précipitation que l'éditeur a mise dans l'impression du présent ouvrage, et nous nous devons de transcrire ici l'avertissement que l'A. lui-même a cru bon de rédiger: *Notanda . . . Editio valde imperfecta habetur cuius ratio typographo est adscribenda . . . Mendæ omnes in libro occurrentes typographi incuriæ sunt adscribendæ, qui auctore non permittente, librum perfecit.*

M. G.

* * *

Sac. PETRUS PARENTE. — *De Deo uno. De Deo trino. Tractatus dogmaticus*. Roma, Anonima Libreria cattolica italiana, 1938. In-8, XIX-344 et XVI-236 pagine.

¹ *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1939, p. 118*-119*.

Le cours de M^{sr} Parente réussit très bien à unir la méthode scolastique aux méthodes modernes; il fournit une bonne bibliographie générale, tient au courant des dernières publications, qui sont utilisées avec profit, développe la partie positive des traités. Notons cependant que parfois l'argument tiré de l'Écriture sainte peut prêter à discussion: ainsi, pour prouver qu'il faut admettre des degrés divers dans la vision béatifique, l'auteur cite Jo., IV, 2, et I Cor., XV, 41, ce que rejettent la plupart des critiques modernes, tels Lagrange, Allo, Ceuppens, etc. Quant à l'argument patristique, M^{sr} Parente s'en tient à la méthode courante qui consiste à présenter une série de textes des Pères affirmant la thèse soutenue. Il ajoute à la fin des chapitres une *lectio Patrum* qui complète cet argument. Le procédé est louable, mais nous semble un peu matériel. Et n'explique-t-il pas pourquoi on se désintéresse souvent de cet aspect positif de notre théologie? Nous préférierions trouver la marche proposée par le regretté P. de Grandmaison (cf. sa vie, par Lebreton, p. 95): « Si, au début de chaque série de thèses groupées autour d'une idée maîtresse, un exposé rapide mettait aux yeux les doutes, les difficultés, les erreurs soulevées par cet ensemble dogmatique, et à quelle époque, et quels Pères ont défendu les positions traditionnelles, et quels conciles ou quels Papes sont intervenus pour trancher la question: si quelques fragments topiques des adversaires et la réponse des orthodoxes donnaient à cet exposé l'impression du vécu, de la vue directe des choses . . . , qui ne voit que toute la série des thèses particulières prendrait un autre relief aux yeux de l'esprit? . . . »

Pour ce qui est de l'élaboration systématique, l'A. est rigoureusement fidèle à saint Thomas. Dans les questions discutées, il se montre fort personnel. On lit parfois des phrases comme celle-ci: « Nihilominus rem sic explanare placet, neutram sententiam exclusive sectando » (*De Deo uno*, p. 50). L'exposé est très vivant, et il faut féliciter M^{sr} Parente de souligner le lien entre les questions traitées et celles étudiées dans d'autres parties de la théologie; tels les rapports qui existent entre la connaissance naturelle de Dieu et l'acte de foi surnaturelle (*De Deo uno*, p. 48 ss.). Toutefois nous croyons que le long exposé sur la notion de personne (*De trino*, p. 73-100) aurait dû être renvoyé en partie au traité du Verbe incarné, comme on a coutume de le faire.

Ces réserves mêmes que nous nous sommes permis de joindre à nos louanges marquent à leur façon notre haute appréciation des travaux de M^{sr} Parente. Nous souhaitons la publication prochaine des autres tomes de cet excellent cours de théologie thomiste, qui rendra de réels services.

M. G. ;

* * *

Sac. VINCENZO IACONO. — *Il Battesimo nella Dottrina di S. Paolo*. Roma, Scuola tipografica Pio X. In-8, 310 pagine.

Notre sacrement de baptême est-il le simple résultat de l'évolution de rites analogues rencontrés chez les Hébreux et les Grecs, longtemps avant le Christ et saint Paul? Certains hypercritiques de l'école historico-biblique le prétendent. L'Auteur en a pris occasion pour étudier ce problème dans toute son ampleur. Il établit d'abord la doctrine de l'Apôtre sur le baptême, puis il en démontre la véritable origine. La thèse est fortement établie et abondamment documentée. On n'avait encore rien d'aussi complet sur le sujet.

J.-E. C.

Recension des revues

Antonianum.

Avril 1940. — P. Benedetto PESCI, O. F. M.: *Un atto notarile del 29 marzo 1672 relativo all'altare di S. Sebastiano nella chiesa omonima della Via Appia (cum duabus tabulis photographis et delineatione)*, p. 125-154. — P. Gustavo CANTINI, O. F. M.: *S. Bonaventura da Bagnorea « magnus verbi Dei sator »* (continuazione), p. 155-188.

Apollinaris.

Num. 4 1939. — AD ACTA AP. SEDIS ANNOTATIONES. — S. C. PRO ECCLESIA ORIENTALI: *Decretum de annua relatione ad S. C. mittenda* (J. Jaros), p. 441-446. — S. C. CONCILII: *Disposizioni per la custodia e conservazione degli oggetti di storia ed arte sacra in Italia* (M. R.), p. 446-451. — S. C. RITUUM: *Normæ servandæ in construendis processibus ordinariis super causis historicis* (J. Jaros), p. 451-459. — S. R. ROTA: *Pocuratorum et advocatorum proventus pro causis actis coram Tribunali S. R. Rotæ* (F. Roberti), p. 460-470. — STUDIA. — I. PASQUAZI: *Fundamenta vitæ internationalis Statuum in Litteris Encyclicis « Summi Pontificatus »*, p. 471-480. — S. GOYENECHÉ: *De Pii Pp. XI operositate legifera*, p. 481-489. — P. CIPROTTI: *De prole legitima vel illegitima in iure canonico vigenti*, p. 490-519. — CONSULTATIONES. — P. FELICI: *De clericis extradiæcesanis Romæ stabiliter degentibus*, p. 520-523. — I. CAVIGIOLI: *An paræciæ vacanti seu dividendæ seu dismembrandæ constituendus sit defensor*, p. 523-526. — F. ROBERTI: *De recessu ab accusatione matrimonii per promotorem iustitiæ*, p. 527-530.

Biblica.

Fascicule 2 1940. — A. LANDGRAF: *Der Paulinenkommentar des Hervæus von Bourg-Dieu*, p. 113-132. — P. SALMON: *Notes sur quelques leçons du Palimpseste de Bobbio*, p. 133-137. — C. PETERS: *Psalm 149 in Zitaten islamischer Autoren*, p. 138-151. — P. JOÜON: *Les reptiles sèrès et les verbes correspondants*, p. 152-158. — A. METZINGER: *Die Substitutionstheorie und das atl. Opfer*, p. 159-187. — A. BEA: *Die Maritexte und das Alte Testament*, p. 188-196. — A. BEA: *Der Zahlenspruch im Hebräischen und Ugaritischen*, p. 196-198.

Commentarium pro Religiosis et Missionariis.

Fascicule 1 1940. — ACTA ET DOCUMENTA: *Instructio circa quasdam cæremonias et iuramentum super ritibus sinensibus* (Adnotationes, A. Tabera, C. M. F.), p. 3-14. — IN MEMORIAM S. P. PII XI: *Activitas legifera Pii XI* (S. Goyneche, C.M.F.), p. 15-25. — COMMENTARIUM CODICIS: *Historia, redactio, fontes et interpretatio can.*

549 (A. Larraona, C.M.F.), p. 26-35. — CONSULTATIONES (S. Goyneche, C.M.F.), p. 36-40. — STUDIA VARIA: *Status religiosus in V. T. adumbratus* (P. Luis, C.M.F.), p. 41-51.

Fascicule 2 1940. — ACTA ET DOCUMENTA: *Instructio reservata. De Communionem quotidiana habituali et pene generali in Seminariis, Collegiis, Communitatibus etiam religiosis et de abusibus in eadem præcavendis* (Adnotationes, A. Larraona, C. M. F.), p. 69-78. — COMMENTARIUM CODICIS: *Can. 550. Textus, Historia redactionis, Interpretatio textus* (A. Larraona, C. M. F.), p. 79-83. — CONSULTATIONES (S. Goyneche, C. M. F.), p. 84-89. — STUDIA CANONICA: *De dimissione religiosorum* (A. Tabera, C. M. F.), p. 90-101. — *De Quarta funeris* (G. Oesterle, O. S. B.), p. 102-111. — STATISTICA: *Ordo Benedictinorum Confœderatorum* (G. Oesterle, O. S. B.), p. 112-116.

Divus Thomas (Plaisance).

Janvier-février 1940. — A. GABOARDI: *Imputabilità del peccato nell'impossibilità di evitarlo* (continuabitur), p. 3-26. — U. DEGL'INNOCENTI, O. P.: *Il Capreolo e la questione sulla personalità*, p. 27-40. — P. DULAU, C. M.: *Le message chrétien des origines*, p. 41-46. — G. M. PERRELLA, C. M.: *Il testo di San Papia circa « Giovanni l'anziano »*, p. 47-56.

Ephemerides Theologicæ Lovanienses.

Janvier-mars 1940. — L. CERFAUX: *Le privilège d'Israël selon saint Paul*, p. 5-26. — O. LOTTIN, O. S. B.: *Le traité du péché originel chez les premiers maîtres Dominicains de Paris*, p. 27-57.

Gregorianum.

Fascicule I 1940. — I. SCHWEIGEL: *De Concilio Vaticano et de questione Liturgiæ Orientalis*, p. 3-16. — A. BREMOND: *La raison et la charité*, p. 17-33. — A. LANDGRAF: *Werke aus der engeren Schule des Petrus Cantor*, p. 34-74. — J. MADDOZ: *Un tratado desconocido de San Vicente de Lerins*, p. 75-94. — F. SEGARRA: *Textos escatológicos de nuestro Señor que anuncian en general su próxima venida*, p. 95-103. — P. SIWEK: *En marge d'une controverse*, p. 104-110. — J. GRISAR: *Ein neues Hilfsmittel bei Studien über Theologie und Geschichte des Reformationszeitalters*, p. 111-117. — L. CHAGNON: *Bulletin de Morale sociale*, p. 118-127.

Harvard Theological Review (The).

April 1940. — Herbert PARZEN: *The Phophets and the Omri Dynasty*, p. 69-96. — A. CAMERON: *An Epigram of the Fifth Century B. C.*, p. 97-130. — John LAIRD: *The Philosophy of Incarnation*, p. 131-150. — Robert M. GRANT: *The Occasion of Luke III: 1-2*, p. 151-154.

New Scholasticism (The).

April 1940. — John K. RYAN: *John Norris: A Seventeenth Century English Thomist*, p. 109-145. — A. C. PEGIS: *In Umbra Intelligentiæ*, p. 146-180. — Arthur D. FEARON: *The Imagination*, p. 181-195.

Nouvelle Revue Apologétique.

Décembre 1939. — Card. BAUDRILLART: *Jesus Deus fortis, miserere nobis*, p. 247-255. — E. D.: *Perspectives pour l'année nouvelle*, p. 256-257. — R. MANASSÉ-MORRIS: *Le « Moi » d'après Pascal*, p. 258-274. — E. FAVIER: *Prières pour le temps de la guerre*, p. 275-280. — H. M.: *Ce qu'« ils » en pensent*, p. 281-284. — E. FOLLET: *Chronique d'apostolat (Sp. des Enfants)*, p. 291-305.

Nouvelle Revue Théologique.

Février 1940. — E. MERSCH, S. I.: *Sainte Marie, Mère de Dieu*, 129-152. — G. GUITTON, S. I.: *Les Jésuites à Paray-le-Monial (1619-1763)*, p. 153-168. — Charles-F. JEAN: *Les traditions suméro-babyloniennes sur la création d'après les découvertes et les études récentes*, p. 169-186. — John W. SAATMAN, S. I.: *Missions protestantes aux Universitaires*, p. 187-197. — *Actes du Saint-Siège*, 198-210.

Mars 1940. — *In Memoriam*. S. Exc. Monseigneur Ladeuze, p. 257-260. — P. CHARLES, S. I.: *Créateur des choses visibles*, p. 261-279. — R. THIBAUT, S. I.: *Jésus-Christ n'a pu être inventé*, p. 280-295. — E. BERGH, S. I.: *Facultés des aumôniers militaires et des prêtres mobilisés*, p. 296-317. — P. JOÜON, S. I.: *L'Agneau de Dieu: note d'Écriture sainte*, p. 318-321. — F.-M. BRAUN, O. P.: *Le linceul de Turin. Note complémentaire*, p. 322-324. — *Actes du Saint-Siège*, p. 325-331. — *Le premier rapport officiel sur la persécution de l'Église en Pologne occupée par les Allemands*, p. 332-336.

Philosophical Review (The).

January 1940. — D. PARODI: *Philosophy in France, 1938-1939*, p. 1-24. — Radoslav A. TSANOFF: *The Notion of Perfection*, p. 25-36. — Edward L. SCHAU: *J. G. Fichte and Anti-Semitism*, p. 37-52. — Katharine GILBERT: *Ruskin's Relation to Aristotle*, p. 52-62. — Casimir LEWY: *Logical Necessity*, p. 62-67.

March 1940. — Jay William HUDSON: *Recent Shifts in Ethical Theory and Practice*, p. 105-120. — C. J. DUCASSE: *Philosophy and Natural Science*, p. 121-141. — Edward O. Sisson: *Human Nature and the Present Crisis*, p. 142-162. — *Proceedings of the American Philosophical Association*, p. 163-195. — Morris R. COHEN: *Some Difficulties in Dewey's Anthropocentric Naturalism*, p. 196-228. — William Ernest HOCKING: *Dewey's Concepts of Experience and Nature*, p. 228-244. — John DEWEY: *Nature in Experience*, p. 244-259.

Recherches de Science Religieuse.

Avril 1940. — A. FEUILLET: *Le Signe proposé à Achaz et l'Emmanuel (Isaïe, 7, 10-25)*, p. 129-151. — Hugo RAHNER: *Introduction au Concept de Philosophie existentielle chez Heidegger*, p. 152-171. — Jacques DE BLIC: *Platonisme et Christianisme dans la Conception augustinienne du Dieu créateur*, p. 172-190. — Henri DE LUBAC: *Corpus Mysticum. Étude sur l'Origine et les premiers Sens de l'Expression (suite et fin)*, p. 191-226. — Paul JOÜON: *Les Verbes Βούλομαι et Θέλω dans le Nouveau Testament*, p. 227-238. — Paul JOÜON: *Divers sens de παρησία dans le Nouveau Testament*, p. 239-242. — Jules LEBRETON: *Bulletin d'histoire ancienne de l'Église. Littérature patristique des IV^e et V^e siècles*, p. 243-255. — Jules LEBRETON: *In Memoriam. Le Père Paul Joüon*, p. 256.

Revue Biblique.

Janvier 1940. — L. VAGANAY: *Marc VI, 45. Essai de critique textuelle*, p. 5-32. — R. P. F.-M. BRAUN: *Où en est l'eschatologie du Nouveau Testament?* p. 33-54. — R. P. F.-M. ABEL: *Les confins de la Palestine et de l'Égypte sous les Ptolémées* (suite), p. 55-75. — H.-M. WEIL: *Exégèse d'Isaïe, III, 1-15*, p. 76-85. — M^{re} L. GRY: *La date de la Parousie, d'après l'« Epistula Apostolorum »*, p. 86-97. — R. P. L.-H. VINCENT: *Le dieu saint Paqeidās à Gêrasa*, p. 98-129.

Revue d'Ascétique et de Mystique.

Janvier-mars 1940. — H. MOGENET: *Un aspect de l'humanisme salésien. Vertus morales naturelles et charité*, p. 3-25. — R. DE LA BÉGASSIÈRE: *Histoire critique d'une imposture touchant la dévotion au Sacré Cœur* (fin), p. 26-50. — A. GENES-TOUT: *La règle du Maître et la règle de S. Benoît*, p. 51-112.

Revue de Métaphysique et de Morale.

Janvier 1940. — Louis DE BROGLIE: *Récents progrès dans la théorie des photons et autres particules*, p. 1-16. — Benedetto CROCE: *Trois essais: I. Le concept de philosophie comme historicisme absolu*, p. 17-36. — Vladimir JANKÉLÉVITCH: *Le mensonge*, p. 37-62. — SPEUSIPPE: *Ethnos, Logos et les logophores, dialogue*, p. 63-84. — Jean NABERT: *La Raison et la Religion selon Léon Brunschvicg*, p. 85-113.

Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation.

Juillet-décembre 1939. — René HUBERT: *L'amour, la nature et la société chez J.-J. Rousseau. « La nouvelle Héloïse », roman à thèse*, p. 193-214. — Antoine ADAM: *L'école de 1660. Histoire ou légende*, p. 215-250. — Marguerite JALLUT: *Kucharski, dernier peintre de Marie-Antoinette*, p. 251-273. — Jean SEZNEC: *Les lectures antiques de Flaubert entre 1840 et 1850*, p. 274-282. — Paul CELIER: *Sur deux U contestables. En marge de l'histoire du cartésianisme*, p. 283-290. — Maurice CAUCHIE: *Le train de vie d'un ambassadeur de France à Rome en 1635*, p. 291-297.

Revue néoscholastique de Philosophie.

Février 1940. — Aimé FOREST: *L'expérience de la valeur*, p. 5-20. — Louis DE RAEYMAEKER: *Recueillement métaphysique*, p. 21-40. — Léon NOËL: *Le « réalisme critique » et le « bon désaccord »*, p. 41-66. — Alphonse DE WAELEHENS: *Un Symposium de philosophie française*, p. 66-95. — Gérard DE MONTPELLIER: *Psychologie*, p. 96-105. — Werner GOOSSENS: *Philosophie de la religion*, p. 105-116.

Revue philosophique.

Janvier-février 1940. — L. CHESTOV: *À la mémoire d'un grand philosophe, Edmund Husserl*, p. 5-32. — E. LEVINAS: *L'œuvre d'Edmund Husserl*, p. 33-85. — J. WAHL: *« Cheminements et Carrefours », par Rachel Bepaloff*, p. 86-104. — G. PICON: *La liberté de l'artiste*, p. 105-138. — E. FRAENKEL: *L'Occident devant le problème des fondements du droit*, p. 139-151.

Theological Studies.

February 1940. — Walter J. BURGHARDT, S. J.: *Did Saint Ignatius of Antioch Know the Fourth Gospel?* p. 1-26. — James E. COLERAN, S. J.: *The Sacrifice of*

Melchisedech, p. 27-36. — Gerald ELLARD, S. J.: *Alcuin and the Origin of Some Favored Votive Masses*, p. 37-61. — J. P. HARAN, S. J.: *Comments on the Sacrament of Orders and the Ecumenical Movement*, p. 62-66.

May 1940. — Thomas J. MOTHERWAY: *The Creation of Eve*, p. 97-116. — Gerald KELLY: *A Fundamental Notion in the Problem of Sex Morality*, p. 117-129. — Walter J. BURGHARDT: *Did Saint Ignatius of Antioch Know the Fourth Gospel?* p. 130-156. — THE EDITOR: *Bulletin on Religion and the One God*, p. 157-170. — Adam C. ELLIS: *Some Canonical Terms Dealing with Temporalities*, p. 171-174.

Thomist (The).

April 1940. — Walter FARRELL, O. P.: *The Fate of Representative Government*, p. 175-207. — E. F. CALDIN: *Modern Physics and Thomist Philosophy*, p. 208-225. — Reginald GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *The Fecundity of Goodness*, p. 226-236. — Mortimer J. ADLER: *Problems for Thomists. I. The Problem of Species (Part Five)*, p. 237-300.

Vie Intellectuelle (La) et La Revue des Jeunes.

25 février 1940. — CHRISTIANUS: *La théologie de la paix*, p. 178-180. — T. GASZTOWTT: *La Pologne souffre*, p. 181-199. — CIVIS: *Censure et propagande*, p. 216-218. — E. JORDAN: *À propos du Code de la famille*, p. 219-236. — R. HONNERT: *Poèmes*, p. 256-258. — G. MARCEL: *André Gide d'après son Journal. II*, p. 259-294. — Paul Sangnier (1918-1939), p. 303-320. — R. PASTEAU: *Scoutisme et vie sociale*, p. 322-338. — * * *: *Les Jeunes et le Mouvement Œcuménique*, p. 339-347.

15 mars 1940. — CHRISTIANUS: *Les morts ressusciteront*, p. 354-356. — B. ISWOLSKY: *Réveil de la Russie chrétienne?* p. 357-370. — CIVIS: *Adaptation à la guerre*, p. 384-386. — Paul CHANSON: *Pour un pluralisme concret*, p. 387-405. — A. CRAS, O. P.: *La femme dans la société annamite*, p. 428-438. — E. O'BYRNE: *Problèmes indochinois*, p. 439-456. — Ernst Erich NOTH: *Retour à Goethe*, p. 466-482. — G. POULAIN: *George Desvallières*, p. 483-487. — Abbé JOLY: *Flot nouveau*, p. 504-517. — * * *: *Marie de Vesins (1914-1939) (Témoignage)*, p. 518-519.

Vie Spirituelle (La).

Mars 1940. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *Pourquoi Jésus a-t-il tant souffert? (II)*, p. 225-236. — Peter OTT: *Repentir*, p. 237-247. — S. FOUCHÉ: *Pour guérir la souffrance*, p. 248-252. — A.-M. CARRÉ: *S'aimer soi-même*, p. 253-258. — M. HAYOT: *Pascal et la souffrance de notre chair*, p. 259-277. — * * *: *Le Calvaire et le Thabor d'une moniale dominicaine: Sœur Marie-Pierre du Christ (1906-1939)*, p. 278-295. — Saint AUGUSTIN: *Mon âme, pourquoi me troubles-tu?* p. 296-299. — APOSTOLUS: *Foyers de guerre*, p. 300-302. — M. MAGDINIER: *D'un humanisme chrétien dans le monde paysan*, p. 303-314. — Y. SJÖBERG: *L'éducation selon l'esprit*, p. 315-320. — La J. O. C. devant l'après-guerre, p. 321-325. — M. NÉDONCELLE: *Le silence de Dieu*, p. (129)-(143). — M. BLONDEL: *La Passion rédemptrice*, p. (144)-(157). — Th. DEMAN: *Saint Augustin, maître de culture chrétienne*, p. (158)-(187). — L. BORDET: *Musique et ascétisme*, p. (188)-(190).

Avril 1940. — R. GARRIGOU-LAGRANGE: *La victoire du Christ*, p. 5-18. — P. RÉGAMEY: *La joie est-elle encore possible?* p. 19-40. — F. FLORAND: *Le regard*

en arrière, p. 41-52. — DANIEL-ROPS: *Les étapes spirituelles de Psichari*, p. 53-83. — Saint AUGUSTIN: *Lettres pour le temps de guerre*, p. 84-89. — APOSTOLUS: *Les petites nations*, p. 90-94. — P. MESNARD: *Perspectives d'avenir pour l'Action catholique*, p. 95-98. — Y. SJÖBERG: *Au service de l'Amour*, p. 99-104. — M. BLONDEL: *Nos devoirs humains et chrétiens de belligérants*, p. (1)-(25). — F.-M. BRAUN: *La Résurrection de Jésus devant la critique moderne*, p. (26)-(52). — D. DUBARLE: *Le ferment chrétien*, p. (53)-(57). — M.-H. LAURENT: *La mission politique de sainte Catherine de Sienne*, p. (58)-(63).

Publié avec l'autorisation de l'Ordinaire et des Supérieurs.

Chronique de philosophie

A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*. Le Saulchoir, Bibliothèque de Philosophie. II. Paris, Vrin, 1936. In-8, 496 pages.

Raphael DEMOS, *The Philosophy of Plato*. New York, Charles Scribner's Sons, 1939. In-8, XIV-406 pages.

L'ouvrage du R. P. Festugière ne vieillira pas; aussi croyons-nous devoir en rappeler toute l'importance même après un recul de quatre années. Ce n'est pas sans doute un Platon complètement neuf qui nous est présenté, car nous y retrouvons précisément le philosophe intuitif bien connu, qui met à la base de sa doctrine une expérience suprarationnelle intraduisible en concepts; mais le fait de voir la presque totalité des *Dialogues*, centrée autour de cette saisie de l'existence par delà le langage et l'intellection, est quelque chose d'assez inédit pour avoir attiré l'attention.

L'auteur dit lui-même comment il fut engagé dans ce problème fondamental. Poursuivant ses études sur les origines de la théologie mystique du christianisme, il découvrit dans le platonisme le vieil arbre qu'une greffe chrétienne a fait revivre en le transformant. La contemplation chrétienne, en effet, caractérisée par un sentiment de présence d'un objet suprarationnel, trouvait dans la *Θεωπία* platonicienne une structure presque achevée, qu'il ne s'agissait plus que d'adapter à un courant nouveau de vie et de pensée. C'était donc cette *Θεωπία* qu'il fallait étudier et mettre en pleine lumière. Le R. P. Festugière vit dans la contemplation platonicienne un réalisme foncier suivant lequel l'esprit, orienté vers l'être, en éprouvait la réalité dans une expérience intime dépassant toute définition. L'œuvre de Platon apparaissait alors comme pleinement unifiée, car toutes les questions que Socrate se posait sur le juste et l'injuste, sur la science et la vertu, tous les problèmes qui avaient occupé la pensée grecque sur le bon-heur et sur la société, tous les paradoxes qui s'étaient accumulés sur l'erreur, sur l'être et le non-être trouvaient leurs solutions dans l'idée de contemplation, centre et foyer d'une doctrine pleinement mûrie.

Que devient alors la théorie des Idées? Loin de paraître caduque, elle semble prendre son véritable sens, puisqu'elle s'appuie sur une conception plus haute, qui la rend possible. Elle conserve donc dans la philosophie de Platon son rôle primitif de justifier la science et, par elle, toutes les théories politiques et morales. Mais si elle peut le faire, c'est exactement parce qu'elle puise sa solidité dans la contemplation; cessant d'être une simple hypothèse, elle acquiert une valeur nouvelle que lui donne le sentiment de présence de l'être, objet premier de la connaissance intuitive.

La connaissance de l'âme par elle-même prend aussi une signification bien déterminée. Puisque l'esprit se trouve orienté vers l'être, c'est par la contemplation que l'âme se saisit elle-même, dans une expérience qui lui dit sa nature. Car l'acte de contemplation, lui conférant son actualisation la plus complète, la dégage du sensible et la fait se retrouver elle-même dans la conquête de l'être. De là la nécessité pour elle

d'une purification toujours constante qui la ramènera à la pureté de ses origines. Dialectique de l'amour, dialectique des idées, tout vient se centrer sur la notion de l'être, sur l'intuition qui favorise alors une dialectique descendante; entraînant avec elle le réalisme de son point de départ, celle-ci permet à l'esprit de voir d'une vue synthétique tout l'univers hiérarchisé.

Le platonisme, sans perdre sa richesse, devient donc une doctrine cohérente; favorisant l'élan mystique il apparaissait beaucoup plus près du christianisme que tout autre système, et c'est sans doute ce qui fit son succès dans l'histoire des idées.

Dans son ouvrage *The Philosophy of Plato*, M. Demos n'a pas voulu reprendre l'exégèse des *Dialogues*, mais bien plutôt nous présenter une vue d'ensemble de toute la doctrine platonicienne.

Malheureusement, le lecteur n'est pas sans éprouver souvent quelque impatience en raison surtout des allusions constantes aux problèmes de la philosophie contemporaine. Sans doute, comme le dit M. Demos, Platon est de tous les temps, et les problèmes qu'il se posait surgissent sans cesse à nos esprits modernes. Mais la meilleure façon, je crois, de bien comprendre Platon, comme presque tous les auteurs anciens, c'est d'essayer de se défaire de tous les pseudo-problèmes qui sont nés uniquement de l'idéalisme ou de l'empirisme moderne. M. Demos dit d'ailleurs très justement que si Platon a beaucoup exalté les mathématiques, il y a très peu d'un mathématicien dans son œuvre. Et ceci est vrai non seulement des mathématiques, mais des sciences en général. Le philosophe grec est avant tout un intuitif qui a contemplé l'être, et de sa contemplation est née son adhésion entière aux idées ou formes éternelles. Par là s'introduit chez lui la notion d'ordre éternel qui domine toute sa philosophie et lui fait voir, au delà du monde des apparences, une réalité ontologique que n'atteindra et ne comprendra jamais une philosophie basée uniquement sur les sciences positives. Aussi, il semble bien qu'une constante comparaison entre la doctrine platonicienne et la philosophie empirique n'éclaire pas plus l'intelligence des *Dialogues* qu'elle ne confirme la philosophie contemporaine.

L'ouvrage de M. Demos reste quand même une étude intéressante. Né d'un contact direct et souvent renouvelé avec toute l'œuvre de Platon, il nous promène d'agréable manière dans le dédale des nombreux dialogues du maître pour en extraire une interprétation souvent neuve et précise. Si l'auteur n'est pas parvenu à la complète synthèse par le fait que le problème de l'intuition est quelque peu escamoté, son livre demeure cependant une excellente initiation à qui prétend arriver à une connaissance générale du platonisme.

* * *

Herman-J. DE VLEESCHAUWER, *L'Évolution de la Pensée kantienne. L'histoire d'une doctrine*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1939. In-8, 220 pages.

Pierre DUCASSÉ, *Essai sur les Origines intuitives du Positivisme*. Même librairie, 1939. In-8, X-272 pages.

Pierre DUCASSÉ, *Méthode et Intuition chez Auguste Comte*. Même librairie, 1939. In-8, X-612 pages.

Eugène DUPRÉEL, *Esquisse d'une Philosophie des Valeurs*. Même librairie, 1939. In-8, VIII-304 pages.

Le livre de M. de Vleeschauwer répond au problème si longtemps discuté de la nature de la métaphysique kantienne. Les manuels anciens donnaient souvent du phi-

losophe critique un portrait assez simpliste. Après avoir sapé par sa base la métaphysique traditionnelle, Kant aurait promis de reconstruire une véritable métaphysique qui tiendrait compte des exigences du problème critique. Promesse décevante, disait-on, et qui ne fut jamais tenue parce que toute métaphysique avait été rendue impossible dès l'abord. C'était prendre la contre-partie des philosophies postkantienne, celle de Fichte spécialement qui, se réclamant de Kant, aurait voulu construire cette métaphysique par une autopoosition du moi, antérieure à toute déduction transcendante. Or, c'est bien à Fichte que M. Vleeschauwer semble donner raison : une métaphysique kantienne est possible et elle existe, mais ce n'est qu'au terme de l'évolution du criticisme qu'elle vit le jour.

Cette thèse, l'auteur l'exposait il y a quelques années à peine dans son imposant ouvrage *la Déduction transcendante dans l'Œuvre de Kant*. Après avoir tenté un commentaire littéral des différentes parties de la *Critique de la Raison pure* relatives à la déduction, il retraçait l'évolution de la pensée kantienne. La critique, qui avait semblé constituer d'abord une propédeutique à toute métaphysique, était devenue dans l'esprit de Kant le centre même de la métaphysique. Contre Fichte qui persistait à n'y voir que de simples prolégomènes, Kant soutint donc un moment que le criticisme était par lui-même un système complet. Mais l'évolution ne devait pas tarder à se poursuivre encore. Sous le coup des objections qui se faisaient de plus en plus pressantes, Kant, vieilli et désillusionné, aurait enfin compris que c'était bien son disciple qui avait raison, et ainsi s'établissait dans le cadre de la critique une métaphysique authentique qui allait avoir la fortune que l'on sait.

Le présent ouvrage résume cette même thèse d'une façon synthétique et plus facile laissant voir davantage les grandes lignes de l'évolution de la pensée kantienne. L'*Opus postumum* y est exploité à souhait ; il fait connaître un Kant devenu plus idéaliste encore et tout près du romantisme qu'il aurait voulu d'abord éviter, car l'absolu d'une pensée autonome vient remplacer l'absolu transcendant de la *Critique*. Comme le dit M. de Vleeschauwer, « les contorsions infinies de l'*Opus postumum* servent à dissimuler une conviction et au fond à masquer une défaite » (p. 208). Kant, renégat de son propre système en raison même de l'unité qu'il cherchait, voilà bien, en effet, le plus grand paradoxe de l'histoire.

Les deux volumes de M. Pierre Ducassé nous transportent à l'origine de la philosophie des sciences et, en même temps, au centre du positivisme français. On connaît le jugement sévère porté sur Auguste Comte : ayant manifesté au cours de sa vie deux personnalités distinctes, l'une aride et froide comme la science empirique, l'autre ardente et sentimentale comme son amour pour Clotilde de Vaux, il aurait fait rejaillir sur son système cette dualité paradoxale. Deux tendances opposées se manifesteraient ainsi dans sa doctrine : le positivisme authentique, fondé sur l'analyse des sciences et conduisant à une philosophie sociale qui n'est possible qu'en se calquant sur les méthodes scientifiques ; le mysticisme trouble, qui veut grouper dans une synthèse romantique tous les éléments d'une religion nouvelle. C'est précisément cette interprétation traditionnelle de la doctrine de Comte que M. Ducassé veut reviser dans ses deux ouvrages : « Il s'agit de dire si son œuvre constitue l'une des grandes réformes caractéristiques de l'entendement humain, ou le pur développement oratoire d'un syncrétisme sans vertu philosophique » (*Essai sur les Origines intuitives du Positivisme*, p. 11).

Le premier volume étudie les conditions subjectives de l'origine du positivisme. Il montre comment, pour comprendre le comtisme, il faut faire appel à toutes sortes d'inspirations subjectives qui auraient été transformées par Comte en un véritable climat spirituel. Ainsi, c'est dans des intuitions diverses et diversement acceptées que

s'originerait le positivisme, intuitions qui, nonobstant leur multiplicité, devront se rejoindre dans une méthode plus universelle. Le second volume recherche les *critères objectifs* par lesquels nous pouvons participer aux démarches rationnelles de l'intelligence comtienne construisant un système. Ces critères objectifs, dit l'auteur, « dérivent tous de l'effort d'objectivation par lequel la pensée organisatrice prend possession d'elle-même et de ses conditions d'existence, c'est-à-dire par les méthodes qu'elle se crée et par son art de les mettre en œuvre: ce qui définit une même puissance d'invention qui est la *Méthode positive* » (*Ibid.*, p. 13).

Cherchons à préciser, car il y a beaucoup d'ambiguïtés et de métaphores sous la plume de M. Ducassé. Il y aurait d'abord, chez Comte, Méthode et méthodes; la première, prenant son origine dans l'analyse mathématique, devient en quelque sorte esprit mathématique pur, capable d'illuminer toutes les méthodes particulières faites d'intuitions distinctes. Ainsi, le positivisme, loin d'être du pur empirisme, s'élèverait au rang d'un véritable système philosophique. Au terme des intuitions comtiennes, physique, biologie, chimie, anthropologie, science sociale, religion, tout apparaîtrait comme unifié dans une idée-mère, une intuition générale qui n'est autre que la vie de l'esprit. Partant donc d'un schématisme abstrait et transcendant, l'esprit s'objective lui-même dans le domaine des expériences concrètes, demeurant toujours susceptible d'un développement infini. C'est dire en somme que la Méthode naît de la vie de l'esprit et, en conséquence, reste toujours apte à se développer.

Le comtisme apparaîtrait ainsi comme singulièrement unifié: l'intuition scientifique calquée sur le procédé mathématique, l'intuition du réel social et politique née elle-même de la relation de l'abstrait avec le concret, l'intuition religieuse reproduisant à son tour la même connexion, recevraient toutes trois une orientation similaire et manifesteraient en même temps un seul et unique courant de vie spirituelle.

En face d'un tel tableau, on ne peut être surpris de voir l'auteur anticiper sa conclusion: « Lire Auguste Comte en restituant au contexte humain sa valeur et son efficacité, c'est s'associer, autour d'une énergique personnalité morale et par son entremise, à l'élan d'une révolution spirituelle: c'est reprendre, avec une ample synthèse historique et scientifique, une vision religieuse de l'avenir collectif » (*Essai* . . . , p. 19). On devine que M. Ducassé, transcendant le domaine de la pure histoire, a voulu se faire le défenseur convaincu d'une méthode philosophique. On peut se demander toutefois si c'est bien la pensée d'Auguste Comte que l'on retrouve dans son ouvrage. A vrai dire, la critique de ses deux volumes offrira toujours une difficulté peu commune, celle de vérifier chacune des assertions à l'aide des très maigres citations qui nous sont données. Même s'il est juste de soutenir que Comte soit parvenu à la Méthode positive par une série d'intuitions couronnées par une Intuition supérieure qui serait la manifestation de la vie de l'esprit, on peut douter qu'avec pareil procédé on ne puisse construire autre chose qu'une simple œuvre d'imagination. Intuitionner le mécanisme de l'intelligence, qui ne fonctionnerait que par intuitions disparates, et vouloir que ce soit là découvrir la véritable méthode philosophique nous semble une illusion, dont l'exemple le plus typique est sans doute la religion fantaisiste d'Auguste Comte.

Le problème des valeurs intrigue de plus en plus la philosophie moderne. Kant avait jadis construit tout un système pour sauver non point la métaphysique, mais les vérités métaphysiques qu'il croyait ébranlées par le scepticisme. Depuis, ce n'est plus seulement la métaphysique que l'on rejette, mais aussi toute notion de valeur absolue qui n'a plus même l'agir moral comme point d'appui. Aussi voyons-nous surgir un nombre toujours croissant de philosophies des valeurs qui ont plus ou moins la prétention de remplacer les cadres anciens. *L'Esquisse d'une Philosophie des Valeurs* de

M. Eugène Dupréel entre bien dans ce mouvement nouveau, issu sans doute du positivisme, mais d'un positivisme assez éloigné de celui que M. Ducassé veut retrouver chez Comte. Ici, aucun appel à une méthode qui nous permettrait d'atteindre le Grand-Être dans une intuition particulière. Bien au contraire, c'est par un recours au scepticisme, corollaire inévitable de l'empirisme intégral, que M. Dupréel veut reconstruire une philosophie des valeurs.

La première partie de l'ouvrage est consacrée à la critique de l'idée de nécessité et à l'établissement des propriétés essentielles d'une valeur. La critique du nécessaire se fonde, chez M. Dupréel, sur un argument bien souvent repris: la nécessité, dit-il, « résulte d'une élaboration dont l'opération la plus caractéristique est ce qu'on pourrait appeler une intuition de carence. La proposition nécessaire étant formulée, je pose sa négation et j'éprouve l'impossibilité de donner mon adhésion à cette deuxième proposition d'où j'infère la validité de la première » (p. 5). Tout principe métaphysique n'a donc plus comme fondement qu'une simple opposition logique; aussi l'auteur peut-il conclure triomphalement: « Le premier résultat de notre examen critique est de donner gain de cause à la thèse sceptique sur la thèse dogmatique la plus classique. Il n'y a point de critère absolu de vérité, du moins ne peut-on donner cette qualité à la connaissance dite logiquement nécessaire » (p. 5). Ainsi sera posée, suivant l'expression de M. Dupréel, « une sorte de plafond logique au delà duquel l'obscurité, au lieu d'achever de se dissiper, va de nouveau s'accroissant » (p. 64). La valeur n'apparaît plus alors comme quelque chose d'absolu, et sa caractéristique principale ne peut être que la précarité: « Une valeur est, non par accident, mais par nature, quelque chose de non assuré d'être, de non nécessaire, et cela se vérifie immédiatement par ce fait que dès qu'une valeur est aperçue comme telle, c'est-à-dire comme quelque chose d'apprécié, son existence ou sa production sont aperçues comme seulement probables » (p. 90).

La seconde partie veut être l'ébauche d'une construction philosophique fondée sur la hiérarchie des valeurs; car M. Dupréel, malgré son agnosticisme, concède qu'il y a des problèmes, ceux de l'action surtout, qui ne peuvent pas ne pas se poser. Comme il est facile de le prévoir, c'est dans un pur relativisme que se résoudront tous ces problèmes, la philosophie-sagesse n'étant plus qu'un moyen d'ordre technique au service de la vie.

Au vrai, on se sent toujours mal à l'aise dans cet essai et l'on éprouve sans cesse le besoin d'enfoncer ce « plafond logique » si artificiellement construit. D'ailleurs, la dissociation s'étant opérée au début entre l'être et l'agir, la tentative de nous faire saisir intellectuellement l'action et, par elle, la valeur ne pouvait réussir même dans l'hypothèse empirique, puisque alors c'est encore en fonction de l'être que doit se fonder notre connaissance. L'idée de vérité ayant été faussée, ou plutôt rejetée, elle emporte avec elle toute possibilité d'adhésion à tout système quel qu'il soit.

* * *

Paul Russell ANDERSON and Max Harold FISCH, *Philosophy in America from the Puritans to James, with Representative Selections*. New York, London, D. Appleton — Century Co., 1939. In-8, XIII-570 pages.

Jay Wharton FAY, *American Psychology before William James*. New Brunswick, Rutgers University Press, 1939. In-8, X-240 pages.

L'Amérique continue à réfléchir sur ses origines et ses destinées. Dans le domaine de la pensée, après quelques essais plutôt sommaires sur l'esprit qui a présidé à la for-

mation de sa philosophie, voilà que l'on commence à tenter des vues d'ensemble plus élargies.

Le livre de MM. Anderson et Fisch veut être une contribution à l'histoire de la philosophie américaine par une série abondante de sélections puisées non seulement chez les auteurs consacrés, mais aussi chez des écrivains qui jadis n'étaient guère considérés comme philosophes. Ces documents, souvent rares, sont accompagnés de commentaires appropriés sur la personnalité du philosophe et sur son influence dans la formation de la philosophie américaine. Il en résulte un ensemble bien ordonné qui nous permet de suivre avec intérêt la courbe intellectuelle décrite par nos voisins. Commencée dans une atmosphère quasi scolastique, passant bientôt sous l'égide de Descartes, avec la compilation de William Brattle, la pensée américaine devait lutter pendant quelque temps contre le paganisme qui s'infiltrait dans les esprits, pour aboutir à ce qu'il est difficile de ne pas considérer comme un syncrétisme universel qui laisse mal apercevoir l'unité et la cohérence.

Par son enquête sur les origines de la psychologie en Amérique, M. Jay Wharton Fay donne une réponse aux différents historiens qui placent la naissance de cette science en 1880. Assurément, la partie était belle, mais à condition que l'on ne tente pas trop de séparer psychologie et philosophie; car s'il est vrai que le problème de leur distinction est resté en suspens pendant de longues années, on ne voit pas bien comment l'Amérique aurait pu réussir ce coup de force de constituer une science d'une seule main. De fait, c'est bien plutôt la formation de la psychologie, les idées qu'inconsciemment elle a véhiculées avant de devenir pleinement maîtresse d'elle-même, que l'auteur nous fait connaître. Travail intéressant, souvent plein d'érudition, puisque l'on trouve analysés tous les ouvrages importants de la psychologie américaine, mais qui laisse bien voir le progrès d'une pensée qui devait aboutir à la méthode de comportement.

Comme l'ouvrage de MM. Anderson et Fisch, celui de M. Fay constitue une étude indispensable pour tout philosophe qui veut s'initier rapidement et sûrement à l'histoire intellectuelle de l'Amérique anglaise.

* * *

John DEWEY, *Theory of Valuation*. International Encyclopedia of Unified Science. Vol. II, Number 4. Chicago, The University of Chicago Press, 1939 (\$1.00). In-8, VII-67 pages.

Intelligence in the Modern World, John Dewey's Philosophy. Edited, and with an Introduction by Joseph RATNER. New York, The Modern Library, 1939. In-8, XV-1077 pages.

The Philosophy of John Dewey. Edited by Paul Arthur SCHILPP. Evanston and Chicago, Northwestern University, 1939. In-8, XVI-708 pages.

La renommée de l'octogénaire de Chicago ne cesse de grandir. Durant sa longue carrière, depuis sa première collaboration au *Journal of Speculative Philosophy* d'avril 1882, jusqu'à ses récents écrits qui ne semblent pas être les derniers, John Dewey a pris sur ses contemporains d'Amérique un ascendant qui n'est pas près de disparaître. Aussi les études sur sa doctrine et ses différentes ramifications commencent-elles à devenir nombreuses et des plus instructives.

Signalons d'abord la dernière contribution du maître à l'*International Encyclopedia of Unified Science, Theory of Valuation*. Dans cet opuscule, M. Dewey s'attaque à son

tour au problème de la réalité et du critère des valeurs. Avec beaucoup de perspicacité, l'auteur montre comment est né ce problème que ne se posaient guère les philosophies classiques. La doctrine traditionnelle identifiant *ens*, *verum* et *bonum*, il ne pouvait y avoir place pour un problème distinct de la valeur; la théodicée, qui atteignait l'absolu, fixait en Dieu le bien suprême et résolvait par le fait même le critère de toute valeur. Les notions métaphysiques disparaissant du champ de la philosophie moderne, il fallut bien leur chercher un *ersatz* quelconque; aussi tout philosophe soucieux de présenter une synthèse intégrale s'est posé depuis la question de savoir si véritablement il y a dans l'univers quelque valeur réelle et, dans l'affirmative, qu'elle en est la source authentique. D'une façon générale, dit M. Dewey, deux réponses ont été données à cette question. Une première soutient que toute valeur est subjective, c'est-à-dire que le problème ne consiste pas à dire ce que sont en fait les valeurs, puisqu'elles sont toutes relatives, mais d'où naît notre croyance à telle ou telle valeur. C'est en somme une position subjectiviste ou idéaliste qui ne voit le problème que sous l'angle psychologique. Une seconde affirme que les valeurs sont bien réelles, ne pouvant nullement se réduire à une simple appréciation subjective. C'est la position réaliste qui essaie de trouver une norme quelconque au développement du progrès moral.

La thèse de M. Dewey est bien dans la ligne de sa philosophie: les valeurs pour lui sont réelles, car elles existent indépendamment de nous et sont susceptibles d'observation empirique. Il n'y a pas cependant, pour ce philosophe, de standard qui nous permette de comparer les valeurs entre elles, surtout celles des différentes époques, car les nouvelles naissent toujours de valeurs déjà existantes en tant que celles-ci peuvent être soumises à des méthodes d'investigation plus critique qui les perfectionnent. Ainsi se rapprocheront les diverses branches du savoir. La tranchée qui sépare actuellement les sciences humaines des sciences naturelles sera comblée le jour où les conclusions de ces dernières deviendront le guide de tout comportement humain. L'éthique, la psychologie, la science religieuse devraient donc s'efforcer d'intégrer toute l'acquisition des sciences positives, leur donnant, comme elles le méritent, une valeur d'ordre moral.

Conclusion qui reste bien dans la ligne des prémisses: si, en effet, on commence par n'admettre que l'empiriquement vérifiable, on ne voit pas bien comment on pourrait sortir du domaine des sciences positives.

L'ouvrage de M. Ratner rendra d'immenses services à celui qui veut aborder l'œuvre assez touffue de M. Dewey; il consiste dans un volumineux recueil d'extraits qui ne laisse échapper aucune partie essentielle de la doctrine. L'introduction, qui remplit à elle seule les deux cent quarante premières pages du volume, veut être une prise initiale de contact avec l'instrumentalisme; elle atteindra sans doute son but, mais nous aurions souhaité y trouver une forme un peu plus adaptée aux conditions de l'enseignement. Quoi qu'il en soit, l'auteur a bien mérité de tous ceux qui s'intéressent à la philosophie américaine.

The Philosophy of John Dewey, éditée par M. Schilpp, inaugure une série qui s'annonce comme devant être extrêmement riche. Suivant une remarque assez piquante de F. C. S. Schiller, pourquoi ne demanderions-nous pas aux philosophes qui doivent passer à l'histoire d'éclaircir nos doutes sur leurs théories pendant qu'ils sont encore au milieu de nous? Ce ne serait évidemment pas la fin de toute erreur d'interprétation, mais une foule de malentendus pourraient certainement disparaître. C'est un peu dans cet esprit que vient d'être fondée la nouvelle série d'études, intitulée *The Library of Living Philosophers*. Chacun des ouvrages, portant toujours sur un des philosophes les plus en vue de notre siècle, comprendra d'abord une série d'articles destinés tant à exposer

qu'à critiquer l'œuvre de l'auteur choisi. Le philosophe lui-même prendra alors la parole pour rectifier les interprétations fautives et justifier sa doctrine. Une autobiographie, ou l'équivalent, accompagnée d'une biographie intégrale, terminera ces études.

Le projet ne manque pas d'ambition et l'on doit reconnaître que le premier volume répond exactement au but proposé. La philosophie de M. Dewey y est exposée et critiquée à souhait. À côté d'auteurs moins connus chez nous, il y en a plusieurs de renommée universelle: Russell, Whitehead, Santayana et Parodi, entre autres. À titre d'illustration de la méthode adoptée, on lira avec curiosité l'étude de M. Ratner sur la conception de la philosophie, et celle de M. Santayana sur la possibilité d'une métaphysique naturaliste dans l'hypothèse de l'instrumentalisme; il y a là un éloge enthousiaste d'un disciple convaincu à côté des réserves assez sévères d'un émule. La réponse de M. Dewey atteint le cœur même de sa doctrine et porte sur l'expérience, la connaissance et la valeur; sans doute, elle ne mettra pas fin aux controverses, et ce n'est point là l'ambition de l'auteur, mais elle contribuera sur plus d'un point à mieux faire saisir l'esprit qui anime toute l'œuvre du philosophe américain.

* * *

George W. HOWGATE, *George Santayana*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1938. (\$3.50). In-8, IX-363 pages.

Milton Karl MUNITZ, *The Moral Philosophy of Santayana*. New York, Columbia University Press, 1939 (\$1.75). In-8, XIII-116 pages.

Rien de plus curieux que certaines aventures philosophiques. Né dans la catholique Espagne, élevé par une mère déiste, formé dans le milieu positiviste de Harvard, Santayana offre le spectacle d'un esprit subtil, unissant l'empirisme le plus radical à l'envoïlée métaphysique d'un Platon.

L'ouvrage de M. Howgate est de belle venue; il présente en Santayana l'humaniste complet qui n'a laissé en dehors de son activité littéraire aucun domaine important, la poésie et la critique incluses. Se mouvant à l'aise dans l'œuvre entière de son auteur, il donne un exposé synthétique de la plupart des écrits du philosophe, montrant leur relation avec les nombreux problèmes développés au cours des quelque quarante-cinq dernières années et soulignant en même temps le constant progrès d'une pensée particulièrement souple.

Insistons quelque peu sur le métaphysicien, tel que le présente M. Howgate. S'installant dans le réalisme critique, Santayana soutient que la connaissance est l'interprétation d'un objet au moyen des caractères découverts dans le champ de la conscience; la connaissance nous instruit donc sur le réel puisqu'elle est dans toute l'acception du mot une représentation ou un symbole. Si quelqu'un sort d'une chambre dans laquelle brûle une chandelle de neuf pouces et qu'il y retourne pour constater qu'elle n'en a plus que six, il doit admettre qu'il y eut un moment où elle n'en avait que huit; ainsi l'existence de la chandelle à l'état de huit pouces est quelque chose qui ne dépend pas seulement de la pensée et nous force par le fait même à reconnaître l'existence d'un monde matériel.

Comment, appuyé sur ce réalisme qui veut être un naturalisme complet, Santayana a-t-il pu construire un système qui fait place aux essences idéales? Ce serait sans doute assez long de le dire d'une façon quelque peu intelligible. Rappelons cependant une citation de M. Howgate: « Le sceptique . . . , poussant son scepticisme jusqu'à ses dernières limites, se trouve lui-même en présence d'objets plus lumineux et moins équivoques que n'en possède l'esprit actif et croyant » (p. 233). Ainsi, c'est par un scepticisme méthodique assez voisin de celui de Descartes que Santayana nous introduit dans

le domaine des essences. En vertu de son naturalisme, la matière est la seule force active et le monde physique la source unique de toute réalité; cependant la conscience, quoique simple épiphénomène, possède une valeur réelle dont une vision intégrale de la réalité doit tenir compte. Et s'il est vrai que le doute le plus intempérant doit s'arrêter un moment ou l'autre, c'est en face de certaines idées qui ont valeur d'éternité qu'il le fait. « Niez, si vous le voulez, que le bleu du ciel, que la rondeur du soleil, que l'éclat du tonnerre représentent des objets substantiels, vous avez encore le bleu, la rondeur, et l'éclat » (p. 233). Ainsi les essences sont réelles, concrètes et individuelles; impérissables, elles constituent un royaume spécial, capable de stimuler la vie spirituelle.

On l'aura sans doute remarqué, le naturalisme de Santayana nous élève bien au delà du matérialisme et nous transporte dans un courant d'idées assez voisin du platonisme antique. On ne peut alors être surpris de ce jugement que Santayana portait lui-même sur sa philosophie: « Mon système n'est pas de moi, . . . il consiste en une certaine orthodoxie tempérée, que le sentiment et la pratique de l'homme ordinaire maintiennent partout » (SANTAYANA, *Brief History of my Opinions*, in *Contemporary American Philosophy*, vol. II, p. 239). C'est en somme un éclectisme qui ne veut rien laisser perdre des vérités faciles du sens commun, mais qui, à notre avis, n'a su éviter ni les excès de l'idéalisme ancien ni les défauts du naturalisme moderne, par le manque de méthode philosophique. Comme l'ont généralement signalé tous les critiques, et c'est le jugement que portait naguère N. K. Rogers, « son œuvre est plus impressionnante comme une peinture imaginative d'une certaine vision de la vie spirituelle de l'homme que comme un système fermement appuyé sur une dialectique solide » (*English and American Philosophy since 1800*, p. 351). C'est donc le poète et le positiviste qui, ayant sans cesse à lutter chez Santayana, ont fini par s'accorder grâce à de mutuelles concessions dont on ne voit pas toujours le bien-fondé.

The Moral Philosophy of Santayana du Dr. Munitz vient d'ailleurs confirmer ce jugement; ouvrage clair et bien ordonné, il montre d'une façon très précise comment, à la base de la vie spirituelle telle qu'envisagée par Santayana, se retrouvent sans cesse des préoccupations d'ordre esthétique. Une brève considération de la théorie des valeurs suffira à illustrer cette assertion. « La Vie de la Raison, sphère de tout art humain, est une imitation de la divinité par l'homme » (Citation du Dr. Munitz, p. 48). Aussi, c'est par l'imagination créatrice que peut se constituer une philosophie morale; les valeurs toutes relatives à l'homme en tant que partie de l'univers physique, peuvent revêtir un caractère d'absolu en tant que conditions nécessaires de la vie de l'esprit. C'est donc un idéalisme moral fondé sur un réalisme physique que prétend nous donner Santayana. Rejetant le romantisme qui ne voit dans la vie qu'un progrès sans but, le panthéisme qui justifie le mal par la confusion de l'actuel et de l'idéal, et le platonisme qui hypostatise tout idéal pour en faire un second monde physique, l'idéalisme moral se contente d'une valeur construite par l'imagination créatrice qui seule peut donner à la vie son véritable sens. Comme on le voit, c'est l'admission de certaines vérités du sens commun qui fait encore ici les frais de la construction de Santayana. Comment ces vérités peuvent-elles naître d'un pur naturalisme? C'est bien ce qui reste encore l'énigme fondamentale.

* * *

James Bissett PRATT, *Naturalism*. New Haven, Yale University Press, 1939. In-8, X-180 pages.

Charles M. PERRY, *Toward a Dimensional Realism*. Norman, University of Oklahoma Press, 1939. In-8, IX-180 pages.

M. Pratt a déjà raconté ses diverses tentatives pour se rallier à l'idéalisme contemporain, tentatives toujours infructueuses qui devaient aboutir en 1916 à l'article *The Confessions of an Old Realist* (*Journal of Philosophy*, December 7, 1916). L'année suivante paraissait dans le même périodique *A Defence of Dualistic Realism*, qui allait être le point de départ d'un mouvement nouveau. La réunion de l'American Philosophical Association, où ce rapport fut présenté, avait été l'occasion d'un échange de vue entre cinq ou six philosophes qui, s'étant toujours montrés très réservés à l'égard des six « Platformists » de 1910, cherchaient encore leur voie dans la ligne du réalisme. On sait comment ils aboutirent eux-mêmes, en 1920, aux *Essays in Critical Realism*, manifeste qui faisait pendant à celui de leurs adversaires et dans lequel apparaissait leur divergence sur un point fondamental de l'épistémologie. « Dans toute perception normale l'esprit se réfère à autre chose qu'à de simples états de conscience », telle était la position initiale du réalisme critique qui allait se développer non pas sous la bannière d'une orthodoxie d'école, mais suivant les tendances particulières de chaque auteur.

Dans le présent volume, M. Pratt, un des principaux initiateurs de ce réalisme critique, donne une idée succincte de sa philosophie telle qu'elle s'est développée depuis 1916. Nous n'insisterons que sur le chapitre premier dans lequel l'auteur tente de préciser sa position vis-à-vis des multiples systèmes qui, comme le sien, veulent se classer sous l'étiquette naturalisme. « Trop souvent, dit M. Pratt, dans les milieux religieux ou idéalistes on parle de Naturalisme comme d'une sorte de conspiration sournoise contre tout ce qui est spirituel et idéal; inspiration diabolique, dont les buts malveillants apparaissent aux yeux de tous » (p. 2). Prenons donc comme acquis que la pensée de M. Pratt veut se mouvoir dans le plan du spirituel et de l'idéal. Son naturalisme n'a pour cela aucune affinité avec la « volonté de croire »; la réalité, pour lui, possède un caractère, une structure qui lui est propre, et nos opinions sont vraies pour autant seulement qu'elles se conforment à l'actuel. Ce qui écarte avec le pragmatisme toute philosophie à base de poésie ou d'esthétique. Le naturalisme prend alors sa source non pas dans l'imagination, comme le voulait Santayana, mais dans l'observation empirique seule. Aussi tout surnaturalisme à base d'autorité, comme tout rationalisme à prétention intuitive, seront impitoyablement écartés; le premier parce qu'il fait violence à l'indépendance de la raison, le second parce qu'il repose sur une méthode à priori toujours injustifiable.

Il reste donc que le système de M. Pratt sera un réalisme critique essayant d'allier la vie de l'esprit à la méthode empirique. Mais qui ne voit la précarité d'une telle position, à moins que le naturalisme ne soit plus qu'un vain mot ou que l'observation empirique transcende le domaine qui lui est propre! Aussi la pensée de M. Pratt restera-t-elle, à nos yeux du moins, enfermée dans une impasse d'où elle ne peut s'échapper que par le sacrifice de la vie spirituelle au profit de l'empirisme, ou du naturalisme au profit de la vie de l'esprit. C'est généralement le premier cas qui se réalise dans le tableau qui nous est tracé, et dont la dernière fresque évoque de façon assez inattendue le *Deus sive Natura* de Spinoza.

Le livre de M. Charles M. Perry nous a moins intéressé. Se plaçant dans un courant réaliste assez voisin de celui de Pitkins, le professeur d'Oklohama ne manque pas, sans doute, de vues pénétrantes sur les problèmes actuels de la philosophie contemporaine; quelques-uns de ses chapitres brossent parfois un tableau synthétique des mieux réussis sur l'évolution de certains concepts traditionnels. Cependant l'ouvrage entier repose, croyons-nous, sur un postulat qui aura peut-être quelque vogue, mais

finira par disparaître, lui aussi. M. Perry veut, en effet, traduire le réel en fonction d'un système à plusieurs dimensions. Le néoréalisme anglais accorde encore aux concepts d'espace et de temps une importance qui marque bien la propension qu'ont toujours eu ses fondateurs d'unir la physique aux mathématiques; mais ici, ce n'est plus simplement l'espace et le temps qui interviennent, c'est ce qu'on pourrait appeler l'intuition dimensionnelle elle-même, dont tous les concepts philosophiques ne seraient qu'une application particulière. Il s'ensuit un constant effort de construire une métaphysique en termes de pure dimension. Ainsi l'univers sera considéré comme un agrégat d'événements affectés du « changement et du repos en relation orthogonale l'un et l'autre »; orthogonales aussi seront l'objectivité et la conscience constituant une relation semblable à celle de la première et de la troisième dimensions dans un système tridimensionnel. On saisit l'esprit général qui a dirigé le travail de M. Perry. Il en résulte une construction souvent difficile à comprendre, extrêmement artificielle en tout cas, et qui laisse le lecteur assez sceptique; d'autant plus que les affirmations s'alignent souvent sans aucun souci de preuves.

* * *

Katharine Everett GILBERT and Helmut KUHN, *A History of Esthetics*. New York, Toronto, The Macmillan Company, 1939 (\$4.75). In-8, XX-582 pages.

Toute pensée systématique impliquant une théorie du beau, il n'est guère étonnant que la plupart des philosophes se soient attardés à nous introduire dans le sanctuaire de l'esthétique. De nos jours même, en raison surtout de la précarité des systèmes contemporains, on se réfugie souvent dans le domaine de la beauté pour en faire naître une philosophie qui, à défaut de certitude, réclame le mérite de satisfaire nos exigences d'ordre et d'unité. L'esthétique manifeste donc une vitalité propre; ayant à son crédit de réelles conquêtes, elle possède aussi ses illusions et ses erreurs. Elle est donc mûre pour devenir objet de l'histoire. Nul doute que cette histoire nouvelle restera toujours dépendante de celle de la philosophie, puisqu'en réalité elle n'en constitue qu'un aspect particulier; aspect intéressant cependant, et qui offre un champ très vaste et relativement neuf que doivent exploiter les chercheurs.

L'ouvrage de M^{me} Gilbert et de M. Kuhn servira d'introduction spécialement adaptée à tous ceux qui se piquent de culture générale. De lecture facile, il nous promène comme par enchantement à travers les sentiers tracés par le progrès ou les déviations des théories esthétiques. Les philosophes lui reprocheront cependant un défaut, celui de n'avoir pas suffisamment rattaché ces théories aux systèmes philosophiques des auteurs étudiés. La tâche aurait été passablement plus ardue, mais elle nous paraît essentielle à une histoire de l'esthétique bien comprise. Ce défaut rend en fait assez défectueuse l'interprétation de certaines périodes, celle du moyen âge surtout, qui n'est intelligible qu'à la lumière du réalisme s'alliant au symbolisme classique hérité de Platon et de Plotin. Malgré leurs tendances philosophiques, les auteurs ont toutefois bien compris que le temps n'est plus où l'on peut se permettre de passer des anciens aux modernes en faisant le silence le plus complet sur le moyen âge; nous leur en savons gré infiniment.

* * *

Thomas de Vio Cardinalis CAIETANUS, *Scripta philosophica. Commentaria in De Anima Aristotelis*. Editionem curavit P. I. Coquelle, O. P. Vol. II. *Commentaria in Prædicamenta Aristotelis*. Editionem curavit M.-H. Laurent, O. P. Romæ, Apud Institutum « Angelicum », 1939. In-8, 300 et X-253 paginæ.

Quittant le domaine de l'histoire et celui de la philosophie contemporaine pour nous reposer dans le champ clos des doctrines traditionnelles, signalons d'abord les deux derniers volumes des *Scripta philosophica* de Cajetan. On a déjà noté ici même (*Revue de l'Université d'Ottawa*, janvier-mars 1940, p. 51*) l'utilité pratique de ces écrits. Les présents volumes sont marqués des mêmes qualités de clarté et d'élégance. Le P. Coquelle continue la publication du commentaire du *De Anima*; nous le félicitons d'avoir eu l'heureuse idée, et surtout la patience, de nous trouver la référence de tous les lieux cités par Cajetan. Ce souci d'exactitude rendra de grands services aux fervents de la pensée scolastique. Dans sa réédition des commentaires sur les prédicaments, le P. Laurent s'est basé surtout sur l'édition de 1506; imprimée du vivant même de Cajetan, elle possède une particulière garantie d'authenticité et de fidélité. Souhaitons que les conditions tragiques dans lesquelles nous vivons n'interrompent pas ces rééditions qui contribueront beaucoup à l'approfondissement de la philosophie *perennis*.

* * *

G. DWELSHAUVERS, *L'Étude de la Pensée. Méthodes et Résultats*. Paris, Pierre Téqui, 1934. In-8, 230 pages.

Études et Recherches. Philosophie. Cahiers I et II. Ottawa, Collège Dominicain, 1936, 1938. In-8, 158 et 251 pages.

F. PALHORIÈS, *L'Épanouissement de la Vie*. Paris, Fernand Lanore, 1938. In-8, 364 pages.

Groupe ment apparemment artificiel que celui-ci, mais que justifie un commun effort de résoudre quelques problèmes discutés, dans le domaine de la psychologie surtout, qui prend de nos jours une importance bien méritée.

Dans un de ses derniers ouvrages, le regretté professeur de l'Institut catholique de Paris, M. Dwelshauvers, abordait au point de vue expérimental le problème de l'intuition du spirituel, problème maintes fois posé depuis les affirmations du Stagirite enseignant que l'âme ne se connaît que d'une façon indirecte par une réflexion sur ses actes. Le P. Romeyer essayant de préciser la pensée de saint Thomas sur ce point avait vu dans le thomisme authentique une synthèse supérieure de l'aristotélisme et de l'augustinisme. Saint Thomas aurait en effet soutenu, comme Aristote d'une part, qu'une réflexion sur nos actes d'intelligence et de volonté nous donne une connaissance négative et analogique de l'esprit, et, comme saint Augustin d'autre part, que notre véritable science de l'âme humaine se puise dans une expérience suprasensible, spirituelle, morale et religieuse. Ainsi entrerait dans le champ de nos connaissances naturelles, une intuition du spirituel fondée sur la présence de l'âme à elle-même (*Archives de Philosophie*, vol. VI (1928), cahier II).

C'est cette intuition qu'à la demande du P. Peillaube M. Dwelshauvers a voulu vérifier par une série d'expériences basées sur l'introspection systématisée. Sa conclusion est très nette, quoique extrêmement prudente: « Dans mes recherches . . . je n'ai rien trouvé se rapprochant de l'intuition du spirituel. Je ne veux pas dire que cette intuition n'existe pas, mais simplement que dans mes expériences je ne l'ai pas trouvée » (p. 142). Quelques-unes de ces expériences sont particulièrement instructives; elles montrent surtout la difficulté qu'il y a de saisir en même temps l'objet présenté et l'acte

même par lequel cet objet est connu. Ce qui indiquerait, d'après M. Dwelshauvers, que la thèse affirmant que l'âme soit capable de se connaître par une intuition directe est loin d'être établie.

Ce même problème ouvre la série des *Études et Recherches*, publiées par le Collège dominicain d'Ottawa. Rappelons d'abord le but général de cette nouvelle collection, tel que précisé par le R. P. B. Mailloux. « Ces *Études et Recherches* s'appliqueront surtout à l'approfondissement d'un point de doctrine ou même — sera-ce témérité? — à quelque découverte dans le domaine des sciences philosophiques et théologiques. La collection comprendra des cahiers et des volumes, ceux-ci devant développer les brèves monographies doctrinales de ceux-là. Disons-le sans ambages, les *Études et Recherches* ont la très noble ambition de contribuer effectivement chez nous au plein épanouissement de la vie supérieure de l'esprit » (*Philosophie*, Cahier I, p. 8). De fait, si par quelques articles nous demeurons encore dans le domaine de l'histoire de la pensée médiévale qui ne perd jamais son importance, c'est en fonction de la pensée moderne que sont souvent envisagés les problèmes étudiés.

Le premier article, *l'autoperception de la personne psychologique*, reprend, mais d'une façon beaucoup plus générale, la question traitée par M. Dwelshauvers. S'efforçant de faire le pont entre les conclusions des meilleurs psychologues et la doctrine de l'Ange de l'École, le R. P. Desmarais décrit l'origine et le développement de la connaissance de soi. Le rôle de la cénesthésie, du sens commun et de la cogitative étant brièvement décrit, le problème plus difficile et non moins fondamental des autoperceptions de type intellectuel vient alors se poser dans toute son acuité. Le R. P. Desmarais montre quel est au point de vue expérimental le terme de l'intellection: « Je sais expérimentalement par un contact spirituel que j'existe, que j'ai l'initiative de ma pensée; rien de plus » (p. 33). Donc aucune intuition qui nous dirait la nature de l'âme, mais autoperception actuelle de l'existence du moi comme principe d'action. Le rôle de la connaissance habituelle serait-il pour cela méconnu? Loin de là; sans tomber dans l'augustinisme, le R. P. Desmarais, lui accorde, croyons-nous, sa plus entière et sa plus juste signification. Saint Thomas l'aurait conçue, comme fondement de la connaissance actuelle sans jamais soutenir qu'elle puisse ici-bas passer à l'acte d'une façon complète. « En vertu de quelle réalité ontologique, se demande l'auteur, est-il possible d'opérer un véritable retour sur soi? qu'est-ce qui permet cette marche ascendante au terme de laquelle l'âme se perçoit actuellement comme foyer des irradiations intellectuelles qu'elle diffuse? Nous dirons, à la suite de S. Thomas et de son plus judicieux interprète en cette matière, le P. A. Gardeil, que la connaissance actuelle n'est qu'une actualisation partielle de la connaissance habituelle par laquelle l'âme se saisit indéfectiblement en vertu de sa présence à elle-même » (p. 36). Donc, si l'âme se connaît par réflexion sur ses actes, se saisissant alors comme je pensant, c'est qu'en vertu de sa spiritualité elle se trouve toujours présente à elle-même comme objet de connaissance habituelle, que peut et doit actuer une opération mentale portant sur la quiddité des choses sensibles. Cette connaissance habituelle n'est donc en fait qu'une simple condition métaphysique; aussi son actualisation ne pourra jamais être totale tant que durera l'union de l'âme et du corps déterminant ici-bas la formalité de notre connaissance. Est-ce à dire que dans l'autoperception qui nous est actuellement donnée de nous-mêmes le terme serait exactement le même que dans la connaissance habituelle? En

d'autres mots, y a-t-il véritablement intuition d'un moi séparé de son acte? Nous n'oserons l'affirmer: ce fut, croyons-nous, l'erreur de plusieurs qui, à force de vouloir concilier augustinisme et aristotélisme, n'ont peut-être pas rejoint le thomisme authentique. Le R. P. Desmarais n'entre évidemment pas dans cette catégorie.

Signalons, dans le second cahier de *Philosophie*, une intéressante étude historique qui ne nous éloigne guère de la présente question: *La base d'une philosophie introspective: le fait primitif selon Maine de Biran*. Depuis Descartes, ce fut toujours l'ambition des philosophes de rechercher comme point de départ un fait primitif qui puisse servir de fondement solide à toute construction doctrinale, et l'expérience interne fit généralement les frais de ces recherches. Le R. P. Monette analyse d'une façon très judicieuse la position assez complexe de Maine de Biran. Le fait primitif ne serait ni dans la connaissance sensible ni dans l'aperception d'une pensée pure, mais dans le sentiment de l'effort musculaire au moment même où il s'exerce. Ce fait serait immédiat dans l'ordre du temps, car en dépit des trois éléments qui le composent: le vouloir déterminant la motion, le muscle agissant sous cette détermination et la réaction retournant au vouloir conscient, ce n'est que dans le dernier, c'est-à-dire dans la mise en contact de la réaction musculaire vis-à-vis le vouloir qui l'a produite, que résiderait la conscience de soi. Ce fait serait également immédiat dans l'ordre des natures, car malgré la dualité primitive, le moi n'est pas constitué, au moins pour nous, avant son acte, ce moi étant identifié avec l'effort ou l'acte de vouloir.

Le R. P. Monette, critiquant au double point de vue historique et philosophique cette position du fondateur du réalisme psychologique français, conclut d'une façon très pertinente qu'en réalité l'effort ne peut constituer un fait absolument premier qu'à condition de supprimer le moi absolu pour ne conserver qu'un moi phénoménal. Biran, qui posera plus tard un absolu, semble donc infidèle à sa méthode primitive.

C'est une philosophie complète que nous donne M. Palhoriès dans *l'Épanouissement de la Vie*, philosophie qui veut faire entrer dans l'héritage sacré des vérités traditionnelles les acquisitions les plus récentes de la science moderne. Utilisant surtout le principe de continuité, l'auteur décrit à grands traits l'histoire de la vie, avec ses origines, ses développements et sa destinée. Il montre comment à chaque degré les formes supérieures sont appelées, préparées, soutenues par les formes moins parfaites. D'abord l'énergie, les atomes, les agrégats matériels, domaine immense où une pensée, consciente en l'Être premier, se réalise d'une manière inconsciente, dégradée, sous forme d'apparences matérielles; puis la vie organique et sensible s'échelonnant depuis l'irritabilité, la conscience sourde et la sensation jusqu'à l'instinct, la perception et l'action adaptée; ensuite la vie rationnelle, caractérisée par la réflexion et la conscience morale; enfin Dieu, Vie première essentielle, principe, moyen et terme de toute vie particulière. Tableau grandiose dans lequel on sent le mystique stimulant sans cesse le philosophe et le savant pour faire rendre au réel le véritable sens qu'il comporte.

Nous regrettons, toutefois, que l'armature philosophique ne soit pas toujours des plus solides. S'il y a dans l'ensemble une saine utilisation des principes traditionnels, celui de causalité par exemple, il semble bien que c'est dans une atmosphère passablement subjectiviste que nous sommes placés dès le début. Témoin cette phrase que ne désavouerait certes pas Berkeley: « Non seulement les qualités sensibles avec les-

quelles se présentent les objets ne sont qu'en nous et que par nous, mais en nous-mêmes elles ne se trouvent que conformément à la nature et à la puissance de nos sens » (p. 16). Aussi, ce n'est que par un appel non déguisé au principe de causalité que nous passerons du subjectivisme du point de départ au réalisme adopté par la suite; position précaire, à la vérité, et qu'on aurait voulu tout autre dans une étude de pareille envergure.

* * *

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Fifteenth Annual Meeting, December 28 and 29, 1939. *Philosophy of State*. Washington, D. C., The Catholic University of America, 1940. In-8, 291 pages.

William F. OBERING, *The Philosophy of Law of James Wilson. A Study in Comparative Jurisprudence*. Washington, D. C., The Catholic University of America, 1938. In-8, 276 pages.

La quinzième réunion de l'American Catholic Philosophical Association coïncidait, en décembre dernier, avec la célébration du cinquantenaire de la fondation de l'Université catholique de Washington. Le sujet mis à l'étude, la philosophie de l'État, ne manquait ni d'importance ni d'actualité. Dans son discours inaugural, M. O'Connor, donnant en quelque sorte l'orientation générale du congrès, a bien défini le rôle du philosophe politique; recréer dans les âmes l'ordre et la beauté contemplés dans l'éternelle vérité. C'était reprendre le vieux thème de Platon sur le philosophe-roi qui, fuyant le domaine de la passion pour se réfugier sur la montagne solitaire et y contempler dans sa pleine clarté le soleil de justice, revient ensuite instruire ses compagnons d'exil et les guider dans le sentier de la vertu. Mais c'était aussi exalter avec saint Thomas la prudence politique, qui sait allier les principes théoriques avec le besoin des temps nouveaux. Aussi les nombreuses études du congrès tendent-elles moins à construire une cité idéale qui serait celle de tous les temps, qu'à situer cette cité dans le monde troublé qui est devenu le nôtre. Souhaitons que ce congrès, qui témoigne de la vitalité de la philosophie catholique américaine, et dont les *Proceedings* nous apportent un si brillant écho, obtienne les résultats qu'on est en droit d'espérer.

Avec la monographie du R. P. Obering, *The Philosophy of Law of James Wilson*, l'American Catholic Philosophical Association inaugure la série des *Philosophical Studies* qui, après les *Proceedings* et la revue *New Scholasticism*, constitue sa troisième publication régulière.

L'étude du R. P. Obering causera sans doute quelque surprise dans le monde philosophique américain; habitué depuis longtemps à considérer la doctrine politique de sa constitution comme dépendante de Jean-Jacques Rousseau, de Locke et des Puritains, voilà qu'on vient lui dire que l'un des Pères principaux de la Confédération était complètement pénétré des principes traditionnels de la philosophie scolastique. Le juge Wilson, né en 1742, fut, en effet, l'un des signataires de la constitution américaine. Formé à l'école de Grotius et, au surplus, lecteur attentif de Hooker, il puisa dans les *Eight Books of Ecclesiastical Polity* toute la structure d'une doctrine sociale qui prenait directement sa source dans la *Somme théologique* de saint Thomas. Ce qui

fait que l'œuvre de James Wilson rend un son authentiquement chrétien. C'est à tracer le parallèle entre la synthèse sociale scolastique et la doctrine du juge Wilson que s'est appliqué le R. P. Obering. Ses conclusions montrent dans le grand juriste un fervent adepte de la *philosophia perennis*, que l'Amérique aurait avantage à mieux connaître.

* * *

Pierre CHARLES, S. J., Joseph FOLLIET, Pierre LORSON, S. J., et Dr Ernest VAN CAMPENHOUT, *Racisme et Catholicisme*. Paris, Tournai, Casterman, 1939. In-12, 167 pages.

Études carmélitaines, mystiques et missionnaires. Les Hommes sont-ils égaux? Octobre 1939. Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1939. In-8, X-236 pages.

Jacques MARITAIN, *De la Justice politique. Notes sur la présente guerre*. Paris, Librairie Plon, 1940. In-12, XIII-115 pages.

Ces trois livres ont été écrits sous le signe des temps. Déjà en février 1939, sous la menace grandissante de l'Allemagne, la *Nouvelle Revue théologique* publiait un numéro complet sur l'idéologie raciste. Ces différentes études, rendues plus actuelles encore par les événements de septembre dernier, viennent d'être éditées sous le titre *Racisme et Catholicisme*. Avec les articles plus placides du R. P. Lorson et de MM. Folliet et Van Campenhout, on relira avec plaisir l'étude si vivante et si convaincue du R. P. Charles sur les antécédents de l'idéologie raciste. Rappelons simplement que l'auteur met en pleine lumière aussi bien l'ineptie des « fariboles indécentes » de Gobineau que la servitude des demi-savants, qui, à la suite d'un chef politique, reprennent les mêmes inventions. Le développement du racisme totalitaire serait un cas pathologique: « Depuis Gobineau, toute cette histoire n'a même plus le mérite d'être neuve. Elle n'est plus qu'une folie pseudo-scientifique qui tourne en rond en écrasant les gens. Son succès est une honte » (p. 48).

Les Hommes sont-ils égaux? Question complexe que s'efforce d'éclaircir le dernier volume des *Études carmélitaines*. Savants, juristes, philosophes et théologiens viennent tour à tour méditer sur le concept ambigu d'égalité et nous apporter chacun à sa manière quelques précisions souhaitées. On lira avec profit les études proprement philosophiques. Depuis quelque temps, on a tellement abusé du mot égalité, nous faisant croire que nos armées se battent tant pour la survivance des démocraties égalitaires que pour la sauvegarde des idées chrétiennes, que certains en sont venus à identifier christianisme et démocratie. Le problème est autrement compliqué. S'il est vrai que la liberté chrétienne, fondée sur une égale puissance obédientielle à l'égard du surnaturel, trouve actuellement beaucoup plus de garanties dans nos démocraties actuelles, cela ne justifie pas le moins du monde les prétentions de certains idéologues à tendances rousseauistes de vouloir s'en tenir aux illusions passées. Le système démocratique, né généralement dans des circonstances déplorables et sous l'influence de principes néfastes, a fait assez souvent la preuve de son incapacité dans les moments tragiques de la vie des peuples, qu'il n'y a guère lieu de lui dresser des autels.

L'étude de Marcel de Corte est intéressante à ce sujet; elle montre comment la fraternité issue d'une égalité parfaite ouvre le cœur à tous les vents, et récolte souvent la tempête. La fraternité postule sans doute une égalité d'amour, mais il ne faut

jamais oublier que « l'effet propre de l'amour n'est pas d'égaliser, *mais d'unifier* » (p. 155). Dans l'amour, en effet, les termes, quoique de même nature spécifique, comportent toujours en tant que réalités concrètes des déterminations individuelles qui doivent laisser place à des inégalités souvent très grandes. Vouloir tout niveler, c'est conserver la relation sans les termes; « pour que l'amour établisse l'égalité entre les hommes, il faut le vider de toute concrétude, et c'est l'humanitarisme, la philanthropie; ou le rendre social en le dispersant vers des individus anonymes, et c'est le rousseauisme, la démocratie » (p. 156). L'égalité pure n'est donc qu'un mythe, une relation abstraite que l'on voudrait réifier; aussi bien dans la démocratie « où le *citoyen* absorbe l'*homme* » que dans les États totalitaires où la personne humaine n'est plus qu'une simple fonction de la Cité, elle néglige le principe de toute saine philosophie, la différenciation individuelle conférant à l'homme des caractères personnels qui défient toute tentative d'égalisation.

Est-ce à dire que la partie présentement en jeu ne serait plus qu'une simple question d'intérêts matériels? Évidemment non. Si le rousseauisme tend à la destruction des valeurs morales, il est certain qu'il n'a que partiellement réussi à mouler nos démocraties actuelles, qui ont tout de même permis à l'homme de faire son salut, tandis que le totalitarisme hitlérien reconnaît sans mystère que « rien de l'empêchera de tarir dans sa source la vie même du christianisme et de l'annihiler en Germanie ». Ce qui faisait dire à un Allemand authentique cette parole émouvante: « Je serais heureux si Dieu et aussi mes amis français acceptaient mes sacrifices quotidiens comme mon expiation personnelle pour l'indescriptible crime dont s'est chargé mon aveugle peuple, en suivant une bande de brigands qui mènent le monde vers l'abîme » (Citation du P. Bruno, *ibid.*, p. VII).

L'hitlérisme étant un crime de lèse-humanité, la démocratie elle-même voilant mal ses faiblesses congénitales, c'est vers un ordre nouveau qu'il faudrait se tourner. Cet ordre, la collection *Présences* nous l'indique dans le petit livre de M. Maritain, *De la Justice politique*, recueil d'articles écrits pendant les premiers mois de la guerre. En philosophe qui s'élève au-dessus des contingences, l'auteur prévoit déjà l'organisation de l'après-guerre. Dans le domaine national, c'est à l'idée de communauté organique que M. Maritain avait déjà fait appel: « l'humble travail de réfection qui s'imposera à tous laissera sans doute loin derrière lui les vieilles formules ensemble du capitalisme et du socialisme; ... et l'idée de communauté organique et l'idée de la personne humaine réelle (opposée à la fois à l'individu-dieu fictif du libéralisme bourgeois et à l'animal-esclave du totalitarisme) seront sans doute appelées, ainsi que le principe pluraliste, à jouer un rôle directeur prépondérant » (p. 40). Dans le domaine international, une fédération d'États européens viendrait se substituer à la présente servitude des peuples: « C'est dans le sens d'une structure fédérale et de l'Allemagne et de l'Europe elle-même ... qu'à mon avis la recherche d'une solution valable devrait être orientée. Quant au désarmement général, ou plutôt à la réduction massive de l'armement des peuples européens, s'il apparaît comme un but de guerre de premier plan, je ne pense pas qu'il puisse être effectivement réalisable s'il n'est lié à une réforme plus profonde: l'abolition du service militaire obligatoire et de la conscription, déjà réclamée par Benoît XV à la fin de la dernière guerre, et l'institution d'une armée ou gendarmerie fédérale européenne » (p. 37-38). À la condition, bien entendu, que l'avenir nous réserve autre chose que des victoires allemandes! Retenons quand même cette

parole prophétique dont on verra sans doute tôt ou tard la réalisation: « Si Hitler triomphait, l'idéal d'une société d'hommes libres, fondée sur le respect effectif des droits de la personne, offrant à chacun un *equal opportunity* de développer les dons qu'il a reçus de Dieu, et ouverte à l'entraide fraternelle, serait frappé au cœur. Mais Hitler ne triomphera pas » (p. 14).

* * *

L'Hygiène mentale et l'Éducation. Ottawa, Les Éditions du Lévrier, 1940. In-8, 187 pages.

En juin dernier, se tenait au Collège dominicain d'Ottawa un premier congrès sur l'éducation, qui, à notre connaissance du moins, n'a pas eu toute la publicité qu'il aurait méritée. Le sujet traité n'appartient guère à une chronique de philosophie, mais nous ne pouvons nous empêcher de relever une vérité essentielle qui nous a paru synthétiser l'esprit de ces réunions: « Si donc nous voulons que notre science de l'éducation atteigne son degré de perfection, il faut de toute nécessité qu'elle soit non seulement constituée par la métaphysique et la psychologie-sagesse de la nature humaine, ainsi que la philosophie morale qui découle des deux premières connaissances, mais elle doit, de plus, embrasser l'approfondissement de l'individuel et de l'individu-enfant » (p. 21). Ce qui suppose d'abord que l'éducation s'appuie sur les vérités traditionnelles, et ce n'est pas là, je crois, ce qui a le plus manqué dans l'enseignement catholique et français de nos milieux; ce qui implique également, et surtout pour nous, que nous fassions entrer dans nos moyens d'éducation les acquisitions reconnues de la psychologie de laboratoire tout comme les observations systématisées des éducateurs sérieux. Le R. P. Régis, que nous citons à l'instant, a bien souligné le cartésianisme de nos méthodes: l'enfant est considéré comme une âme sans corps, et tout ce qui relève du physique nous est complètement étranger. S'il est vrai que, dans bien des cas, ceux qui ont adopté les méthodes scientifiques leur ont accordé une importance telle qu'on a pu croire que l'enfant n'était plus considéré que comme une machine à calculer, il semble bien que ce n'est pas le danger qui nous menace présentement. Il est assez singulier de constater que bon nombre de philosophes consentent aussi volontiers chez nous à ignorer les résultats des sciences psychologiques, que certains techniciens de l'éducation persistent ailleurs à se tenir à l'écart d'une saine philosophie, alors que l'union des uns et des autres contribuerait tant à l'épanouissement de la vie de l'enfant.

C'est d'ailleurs ce qui commence à se faire dans nos grands centres. L'étude du Dr Marcotte, par exemple, si elle veut avant tout tracer un programme à réaliser, n'est pas sans laisser entrevoir ce qui s'accomplit déjà dans les écoles catholiques de Montréal. L'auteur, protestant contre le reproche souvent adressé aux praticiens de s'occuper trop exclusivement des anormaux, signale comment, en plus de mettre les mieux doués à l'abri de la contagion de l'exemple, l'hygiène mentale s'occupe aussi d'orientation professionnelle, de sélection des professeurs qualifiés, de création d'écoles de métiers et en même temps de recherche et de stimulation des surdoués. Ce dernier point nous rappelle une observation que le chanoine Jeanjean faisait un jour à ses élèves de pédagogie. Dans mes trente-cinq années d'expérience, disait-il en substance, j'ai ren-

contré trois enfants qui, à l'école primaire, offraient toutes les caractéristiques de génies en herbe. Je les ai suivis attentivement dans l'espoir de les voir éclore un jour. Or tous trois firent faillite: l'un, superémotif, ne fut pas compris de ses parents, les deux autres, handicapés par nos méthodes de moulage uniforme, échouèrent au baccalauréat et s'en allèrent grossir le nombre des déclassés. Constatation pénible qui donne à réfléchir. C'est à l'évitement de pareilles erreurs que peut contribuer la pratique de l'hygiène mentale, tant à l'école primaire qu'au stade plus élevé de l'adolescence. Le congrès de juin dernier en aura montré l'urgence, en même temps que la possibilité.

Roméo TRUDEL, o. m. i.,
professeur à la faculté
de philosophie.

TABLE DES MATIÈRES

SECTION SPÉCIALE

Année 1940

Articles de fond

PAGES

BURQUE (M.), S.M.M. — *Un problème plotinien: l'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation* 141*-176*

CLÉMENT (L.). — *Le « jus gentium »* 100*-124*, 177*-195*
Professeur à la Faculté
de Philosophie.

DORONZO (E.), O.M.I. — « *Sacramentum tantum* » 24*-44*

DUCHARME (S.), O.M.I. — *Note sur le transcendantal*
Professeur à la Faculté
de Philosophie. « *res* » selon saint Thomas 85*-99*

PEGHAIRE (J.), C.S.Sp. — *Examen du principe idéaliste d'immanence* 5*-23*, 61*-84*

TRUDEL (R.), O.M.I. — *Chronique de philosophie* 205*-222*
Professeur à la Faculté
de Philosophie.

Bibliographie

PAGES

(Comptes rendus bibliographiques)

<i>Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae. Annis 1936-1937, 1938. (L. O.)</i> ..	51*-52*
AERTNYS-DAMEN.— <i>Theologia Moralis secundum Doctrinam S. Alphonsi de Ligorio, Doct. Ecclesiae. (L.-L. L.)</i>	129*
BENEDETTI (Ivo). — <i>Ordo judicialis Processus super Nullitate Matrimonii instruendi . . . (A. C.)</i>	50*
CAIETANUS (Thomas de Vio Cardinalis). — <i>Scripta Philosophica. Commentaria in De Anima Aristotelis. Vol. I. (L. O.)</i>	51*
CALCAGNO (Franciscus Xav.), S. J. — <i>Philosophia Scholastica secundum « rationem, doctrinam et principia » S. Thomae Aquinatis ad usum Seminariorum. Vol. I. Introductio generalis ad Philosophiam Scholasticam, Dialectica, Critica, Ontologia, Cosmologia. Vol. II. Psychologia, Theologia naturalis. Vol. III. Ethica. (J.-M. B.)</i>	129*-130*
CAPPELLO (Felix M.), S. J. — <i>Tractatus canonico-moralis de Sacramentis. Vol. III. De Matrimonio. Partes I et II. (A. C.)</i>	48*
CEUPPENS (P. F.), O. P. — <i>Theologia biblica. Vol. III. De Incarnatione ac Redemptione. Pars I. De Incarnatione. (M. G.)</i>	197*

CHAUSSEGROS DE LÉRY (Louis), S. J. — <i>Le Privilège de la Foi.</i> (A. C.)	126*-127*
CONTE A CORONATA (P. Matthæus), O.M.C.— <i>Compendium Juris Canonici ad usum Scholarum.</i> (A. C.)	49*
— <i>Institutiones Juris Canonici ad usum utriusque Cleri et Scholarum. Volumen I. Normæ generales. De Clericis. De Religiosis. De Laicis. Volumen II. De Rebus.</i> (A. C.)	48*-49*
— <i>Manuale practicum Iuris disciplinaris et criminalis Regularium habita speciali ratione ad Ordinem Fratrum Minorum Capuccinorum.</i> (A. C.)	50*
DWYER (W. J.), C.S.B. — <i>L'Opuscul de Siger de Brabant « De æternitate mundi ». Introduction critique et texte.</i> (S. D.)	51*
ERDEY (Franciscus). — <i>Synopsis Philosophiæ Scholasticæ. VI. Critica seu Philosophia Cognitionis certæ. VII. Ethica seu Philosophia Moralis.</i> (J.-M. B.)	130*
<i>Études carmélitaines. Nuit mystique. Nature et Grâce. Sainteté et Folie.</i> Octobre 1938. (V. D.)	46*-47*
IACONO (Sac. Vincenzo). — <i>Il Battesimo nella Dottrina di S. Paolo.</i> (J.-E. C.)	198*
<i>Initiation biblique. Introduction à l'Étude des saintes Écritures.</i> (N. M.)	45*
JOPPIN (Gabriel). — <i>Fénelon et la Mystique du Pur Amour.</i> (V. D.)	47*-48*

— <i>Une Querelle autour de l'Amour pur. Jean-Pierre Camus, Évêque de Belley. (V. D.)</i>	47*
KALT (E.). — <i>Biblisches Reallexikon. (A. S.)</i>	125*
<i>L'Église est une. Hommage à Moehler. (J.-L. A.)</i>	196*-197*
LO GRASSO (Joannes B.), S. J. — <i>Ecclesia et Status. De Mutuis Officiis et Iuribus Fontes Selecti. (A. C.)</i> ..	49*-50*
LUMBRERAS (Petrus), O. P. — <i>Prælectiones Scholasticæ in Secundam Partem D. Thomæ. X. De Justitia 2^a-2^æ, 57-122). XI. De Fortitudine et Temperantia (2^a-2^æ, 123-170). (F. A.)</i>	127*-128*
LUSSEAU et COLLOMB (Abbés). — <i>Manuel d'Études bibliques. Tome IV. Les Évangiles. (J.-E. C.)</i>	196*
MAQUART (F.-X.). — <i>Elementa Philosophiæ seu brevis Philosophiæ speculativæ Synthesis ad Studium Theologiæ manuducens. Tomus I. Introductio ad totam Philosophiam. Philosophia instrumentalis seu Logica. Tomus II. Philosophia naturalis. Tomus III. Metaphysica. I. Metaphysica defensiva seu Critica. II. Metaphysica ostensiva: Ontologia, Theologia naturalis. (J.-M. B.)</i>	52*-54*
<i>Martyrologium romanum. (L. O.)</i>	50*-51*
PARENTE (Sac. Petrus). — <i>De Deo uno. De Deo trino. Tractatus dogmaticus. (M. G.)</i>	197*-198*

<i>Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. — Thirteenth Annual Meeting, December 29 and 30, 1937: Philosophy of Education. — Fourteenth Annual Meeting, December 28 and 29, 1938: Causality in Current Philosophy. (J.-M. B.)</i>	54*-55*
PRÜMM (Karl), S.J. — <i>Der Christliche Glaube und die altheidnische Welt. (A. S.)</i>	46*
RAST (Maximilianus), S.J.— <i>Theologia naturalis ad usum scholarum. (J.-M. B.)</i>	130*
ROBERTI (Franciscus).— <i>Respectus sociales in Codice Juris Canonici. (A. C.)</i>	129*
SIMON (Yves).— <i>Trois Leçons sur le Travail. (J.-M. B.)</i>	130*-131*
VOSTÉ (I.-M.), O.P.— <i>Commentarius in Summam Theologicam S. Thomæ. De Mysteriis Vitæ Christi (III, Q. XXVII-LIX). (M. G.)</i>	128*
ZORELL (Franciscus), S. J. — <i>Psalterium ex Hebræo Latinum. (S. D.)</i>	125*-126*

Recension des revues

56*-60*, 133*-140*, 199*-204*



